Felsefe dergisi

temmuz, ağustos, eylül 1973

4

Raut Çapa

LUCİEN GOLDMANN
GEORGES GUSDORF
KARL JASPERS
CLAUDE BERNARD
AFŞAR TİMUÇİN

Felsefe dergisi

Sayın okurlarımız, elinizdeki sayıyla dergimiz birinci yaşını doldurmuş bulunuyor. İlgilerinize teşekkür eder, sizinle elele nice sayılara ulaşmayı dileriz. Bu sayımızda size ilk olarak arkadaşımız Bay Doğan Ergun'un Lucien Goldmann'dan çevirdiği **İnsan eserinin niteliği** adlı yazıyı sunuyoruz; bu yazı filozofun **Recherches dialectiques** adlı eserinden alınmıştır. İkinci yazımız gene Lucien Goldmann'dan: **Klasik felsefe ve batı burjuvazisi.** Bu yazının ilk üç bölümünü geçen

sayımızda arkadaşımız Bay Nadir Demirel'in Türkçesinden yayımlamıştık, şimdi dördüncü bölümün büyük bir kısmını arkadaşımız Bay Afşar Timuçin'in Türkçesinden veriyoruz. Üçüncü yazımız, Georges Gusdorf'un **Mythe et métaphysique**'inden arkadaşımız Bayan Merih Akal'ın çevirdiği **Evrende varlık yapısı olarak mit bilinci.** Dördüncü yazımız, Karl Jaspers'in otobiyografisinden bir parça; bu ilgi çekici eserden parçalar yayımlamaya önümüzdeki sayılarda devam edeceğiz. Arkadaşımız Bayan Yüksel Timuçin, Claude Bernard'ın **Introduction à l'étude de la médecine expérimentale** adlı eserinden çevirdiği yazının son bölümünü sunmakta. Ayrıca, bu sayımızda size, arkadaşımız Afşar Timuçin'in bir incelemesini veriyoruz: **Stoacı ödev ahlâkında bireyin yükümlülüğü.**

İyi günler dileriz.

FELSEFE DERGİSİ

LUCIEN GOLDMANN

İNSAN ESERİNİN NİTELİĞİ

İnsan eseri kavramı genel insan davranışlarının özel ve ayrıcalıklı bir olgusu olarak anlaşılmalıdır. Öyleyse, insan eserinin çözümlenmesi, eğer daha önce yapılmamışsa, hiç olmazsa bu çözümlemeye paralel olarak bir felsefî antropolojinin, bir epistemolojinin, ve özellikle düşünceyle eylem arasındaki ilişkilerin genel bir

kuramının hazırlanmış olmasını var sayar.

İlk bakışta, - en bayağı olsun ya da en anlamlı olsun - her insan davranışı bir bireyin eylemi olarak görülür ve, ya doğrudan doğruya niteliğe ve dolaylı olarak insanlararası ilişkilere dayanır, ya doğrudan doğruya bu ilişkilere ve dolaylı olarak niteliğe dayanır. İnsan davranışı, bireysel bir özne ile toplumsal ve doğal bir dünyanın çevrelemesiyle kurulan bir nesne arasındaki ilişkinin anlatımı olarak görülür.

İnsan davranışının kavramsal ve dolaylı anlaşılmasına doğru yapılan bir ilerleme, özneyi ve eylemin nesnesini kesin olarak birbirinden ayırmanın çok güç olduğunu hatta olanaksız olduğunu gösterir; çünkü, her bireysel davranış, zamanda ve mekânda kendisinden farklı olan sayısız başka insan davranışlarıyla birlikte, kuşkusuz yapılaşmış, fakat karmaşık bir ilişkiler ağına girer. Öyle olunca, ne kadar az derin olursa olsun her çözümleme şu iki şeyi ortaya koyar:

a) Nesne, yani doğal ve toplumsal dünya, öznenin yalnız karşı kutbundaki eylemde yer almaktan uzak olduğu gibi, tersine, oluşumuna bakar bakmaz, çok büyük bir kısmıyla insan etkinliklerinin ürünü olarak görülür.

b) Bireyin eylemini yöneten yapılar - ilkin bireyin düşüncel kategorilerini ve değerlerini yöneten yapılar - ilk önce yalnız ve yalnız üzerine eylemin dayanacağı nesneyi kuracak diye kabul edilen doğal ve toplumsal dünyanın tarihsel evriminin ürünüdürler.

Böylece tarihsel anlama, her eylemin nesnesinin içinde öznenin varlığını ve tersine, öznenin içinde nesnenin varlığını çok çabuk görmüştür. İnsan davranışının gerçek yapısı ilk verilerin soyut düzeyinde görünmesinden daha başka türlü karmaşık olarak kendi gerçeğini ortaya koymaktadır.

Davranışın incelenmesi, genel yapıların oluşunun tarihsel (jenetik, dinamik v.b.) çözümlemesi olarak görülmektedir. Bu genel yapılar şu etkenlerle kurulmuştur:

a) Belirli bir sürede birbirlerini etkileyen ve bir toplum oluşturan belirli sayıda insan grupları.

b) Bu grupların etkiledikleri dış doğa.

Bu genel fikirler bir eserin ya da bir olayın incelenmesi için uygulanmak istendiği her zaman, özgül bir sorun görünümünü alırlar: Bu, evrensel bir yapıyı değil, tersine, şüphesiz belirli bir sa-

yıda benzer yapılarla birleşmiş, fakat bununla birlikte kendi tarihsel gerçeği içinde benzersiz olan şu çağda ve şu yerde kurulmuş kesin dinamik şu yapıyı ortaya çıkarmak zorunluluğudur.

Bazı sosyologların düşündükleri gibi, bireysel bilinçlere yabancı ve onlardan farklı olan bir «toplumsal bilinç» yoksa bile, bu düzeyde çözümleme, insan tümlüklerinin *(totalite)* dinamizminin, tarihsel evrimin özünün organik bağsız bireysel eylemlerin büyük bir toplamının raslama sonucu olmadığını, tersine, insan gruplarının toplumsal eylemlerinin sonucu olduğunu gösterir. Bu grupları oluşturan bireyler çok farklı derecelerde ancak bu eylemlerin bilincindedirler, ve tarihçi, olanakları ölçüsünde, incelediği bireysel durumların her birinde bu eylemleri açıkça ortaya çıkarmalıdır.

İlk bakışta, bireysel gösteriler sanılan davranış, iş, eser daha derinleştirilmiş bir çözümlemenin ışığı altında, aynı zamanda birbirinden farklı ve birbirini tamamlayan iki dinamik yapıya bağlı olarak görünürler: Birincisi, - ki başta gelir - bir ya da birçok toplumsal grubun toplum ve doğa üzerindeki toplumsal eyleminin dinamik yapısıdır; ikincisi, şüphesiz önemli olan, ama sakınarak olaysal diye adlandırılabilecek dinamik yapıdır. Bu yapı, eylem öznesi olarak birey tarafından ve onun düşündüğü, etkilediği toplumsal ve doğal dünya tarafından kurulmuştur.

İçine her insan eyleminin girdiği bu iki tümlük arasındaki nitelik ve önem farkı şöyle kendini gösterir: Bugüne kadar, - Rönesans'ta, çok iyi çözümlenmesi gereken belki ender istisnalar vardır - bireysel gösteri olarak eylem, uygulama bakımından, uygun bir biçimde aynı bir bireyin eylemlerinin bütününe asla bağlanmamıştır; sınıflı toplumlarda, ve özellikle modern toplumda yaşantısının bütününün aşağı yukarı kesin olarak uygun anlamlı bir birlik meydana getirdiği bireyler yoktur. İstisnalar olan filozof, bilgin, sanatçı, siyasal ya da dinsel şef bu uygunluğa ancak yaşantılarının özel bir kesiminde erişirler; bu da çoğun, düşüncelerinin ve eylemlerinin başka alanlarının zararına olur.

Ahenkli olarak ve evrensel olarak gelişmiş insan gerçekleşmesi geleceğe kalmış bir umuttur.

Bununla birlikte, grupların tarihsel eyleminin düzeyinde parçalanmış ve yabancılaşmış aynı insan eylemleri bireysel anlamları içinde incelenirlerse, şimdiden, tarihçiye az çok bilinçli olarak an-

lamlı ve uygun yapıların ögeleri olarak görünürler; uygunluk derecesindeki bu fark kesin olarak tarihselle bireysel arasındaki kopukluğun anlatımıdır, ve tarihselin bireyselden hâlâ önce geldiğinin anlatımıdır.

Bununla beraber, her türlü yanlış anlaşılmadan sakınmak için şunları belirtmek gerekir:

a) Grubun tarihsel eylemi bireysel eylemlerin dışında ve yanında değildir ve bu tarihsel eylem, bireysel eylemlerin ilk görünen gösteriler olduğu gerçek öz'den başka hiç bir şey değildir.

b) Grubun eylemiyle bireysel bilinç arasındaki kopukluk doğal olarak sonsuz sayıda ve son derece çeşitli sapma ve gerilimler yaratır ki, bunları, ilke olarak, her özel durumda belirlemek gerekir.

Oysa, bireyin davranışının bütün bir kesiminin - bilimsel düşünce, felsefî düşünce, değişik biçimleriyle imgeleme, siyasal ya da toplumsal eylem - uygun bir biçim aldığı ve grubun tarihsel eylemini yönelten toplumsal yönsemelere yaklaştığı bazı ayrıcalıklı durumların varlığını birden görebiliriz; hattâ, bireysel bilincin bu kesimi, grubun öteki bütün üyeleri arasında sahip olduğu kesimi uzaktan aşan bir uygunluk derecesine erişebilir ve olanaklı *(possible)* bilinci bu sonuncuya yaklaştırır; ve özellikle - sanat ya da felsefe söz konusu olduğu zaman - toplumsal sınıfın olanaklı bilincini.

İşte o zaman, her günkü dilde bilimsel, felsefî, sanatsal, edebî, toplumsal v.b. eserler denilebilecek olan bireyin davranışının bu özel durumları önünde bulunuruz.

Böylece eserler, aynı zamanda, en yüksek uygunluk derecelerinde grubun yönsemelerini ve dileklerini cisimleştirdikleri ölçüde derin olarak toplumsal davranışlardır, ve bu eserler, modern toplumda bir bireysel bilincin erişebileceği en üstün uygunluk ve anlam düzeyini temsil ettikleri ölçüde açıkça bireysel davranışlardır.

Ayrıcalıklı durum olarak bile, ve özel alanlarında eserler, onları dışardan anlamayı deneyen bir kimse için birbirinden ayrı ve birbirini tamamlayan iki anlam sunarlar:

a) Eserlerin bilimsel, felsefî, estetik v.b. değerlerini kesin olarak oluşturduğu ölçüde tarihsel, başlıca anlam.

b) Psikolojik çözümlemede açığa vurulan ve bugün eserde ancak bireysel belirti olanı, ve çok defa tipik olmayan, özel ruhsal

bir yapının belirtisini temsil ettiği ölçüde birinci anlama bağlı bulunan salt bireysel anlam. (Bu durum estetik, felsefî v.b. açıdan biyografik ve özellikle psikanalitik açıklamaların çoğunun yetersizliğini açıkça ortaya kor.)

Yabancılaşmayı aşmış olarak, insan davranışının bireysel ve toplumsal anlamlarını hissedilebilecek biçimde yaklaştıracak ve bütünüyle olmazsa, hiç olmazsa, büyük bir kısmıyla yabancılaşmış işi yaratıcı işe, ürünü esere dönüştürecek anlaşılır bir dünyanın olanaklılığı çağdaş düşünürler için ancak bir umut, bir konu olabilir; kavramsal bir kesinlik olamaz. Bunun için felsefî düşünce, bağımsızlığından ve kesinliğinden vazgeçmeksizin, kendini çevreleyen bir tümlüğün başlıca ve zorunlu ögesi gibi kendini anlayarak her radikal özerklik iddiasından vazgeçtiği ölçüde ancak insanlığın koşulunun bilincine varabilir bir noktaya geldi sayılır: Bu tümlük, aynı zamanda doğal dünyayı ve insan dünyasını dönüştüren toplumların tarihsel düşünce ve tarihsel eylem tümlüğüdür.

Çeviren: *Doğan ERGUN*

LUCİEN GOLDMANN

KLASİK FELSEFE VE BATI BURJUVAZİSİ

IV.

Şimdi bakışlarımızı kıta Avrupa'sına, Fransa ve Almanya'ya doğru çevirirsek, durum apayrı bir biçimde kendini gösterecek.

Keyfiliğe düşmeden, Fransa'nın evrimini «normal», Almanya'nın evrimini «hastalıklı» olarak belirleyebiliriz sanıyorum (burada

her iki terime de, Goethe'de aldıkları anlamı veriyoruz; Goethe, klasik'in sağlıklı, romantik'in hastalıklı olduğunu söylemişti).

Fransız devleti, Tiers Etat'nın([1]) normal organik gelişiminin ürünüdür; şu zamana kadar, bu devlet, toplumsal ve iktisadi temellerinin konu edilmesini gerektirecek bir büyük bunalıma düşmedi. 1789 - 1815 yılları bile, bu organik gelişimin güçlü ve büyük bir dönemi oldu, bu yıllar bu gelişimi ne durdurdu, ne saptırdı.

Fransız mutlak monarşisi, büyük feodallere karşı yapılan mücadele içinde ve Tiers Etat ile sürekli ve istikrarlı bir ittifak sayesinde doğdu. Burjuvazi, krala, harcamalarını, özellikle sürekli paralı ordunun harcamalarını karşılaması için mali yardımlarda bulunuyordu. Buna karşılık, monarşi, burjuvaziyi soyluların aşırı isteklerinden koruyor, onun istisadi çıkarlarını gözetiyordu.

İktisadi gelişmeler ve monarşi gücünün artışı soyluluğun düşüşünü çabuklaştırdıkça, Tiers Etat da, görev satışıyla ve «noblesse de robe»un([2]) yaratılışıyla devletin siyasi ve idari yapısını ele geçiriyordu.

Sonunda, büyük soylular bütün iktisadi ve gerçek askeri güçlerini yitirince, Tiers Etat'nın monarşiyle ittifaka ihtiyacı kalmadı, ve giderek, monarşiyi adaletsiz ve özellikle pahalı bir yük saymaya başladı. Onun artan muhalefeti o sıra koyuldu, bu muhalefet Fransız devrimiyle ve iki Napolyon döneminden sonra tamamen burjuva nitelikli Fransız demokrasisinin doğuşuyla sonuçlandı, bu demokrasi içinde böyle bir soyluluk artık hiç bir rol oynayamamıştır.

Almanya'da, tersine, Otuz Yıl savaşlarından sonra, iktisadi ve siyasi gelişim çok yavaş oldu, hemen hemen yok gibi. Birlikçi bir ulusal devlet ancak 1871'de kurulabildi; ince hesap yaparsak, ancak XX. yüzyılda kurulabildi. Öte yandan, bu ulusal devlet, yukarıdan, bir ölçüde burjuvazi zararına, ama kesinlikle soylular yararına kurulmuş oldu.

Westfalen barışı, 1648'de, ülkeyi değişik büyüklükte birçok hakim prensliğe bölmüştü, bu prensliklerin küçüklüğü ulusallık inancını zorunlu olarak hasıraltı edecekti. Amerika'nın keşfi ve Akdeniz'deki büyük ticaret yollarının Atlantik okyanusuna doğru yer değiştirmesi, XV. ve XVI. yüzyıllarda Almanya'da, örneğin Hanse'de ortaya çıkan iktisadi atılımı başladığı yerde durdurdu ve boğdu. Otuz yıl savaşları ülkeyi altüst etmiş ve yoksullaştırmıştı. Bir-

kaç küçük örneği saymazsak (Hamburg ve Leipzig), Almanya'da iktisadi hayat tam bir duraklama, hatta gerileme içinde bulunuyordu. Siyasi, toplumsal ve iktisadi açıdan Almanya «hastalıklı» ve anormaldi.

Elbette, bütün bu koşullar, ulusal bir kültürün doğuşu için büyük bir engel meydana getiriyordu. Büyük Friedrich zamanında bile, sarayda ve Berlin akademisinde özellikle Fransızca konuşulduğunu, ana dilini eksiksiz konuşup yazan ilk büyük Alman filozofu Leibniz'in eserlerini kültürlü bir topluluğa kabul ettirebilmek için Fransızca yazmak zorunda kaldığını unutmamalıyız.

Descartes'ın *Yöntem üzerine konuşmalar*'ı, Locke'un *Deneme*'yi(3) Almanca yazmasını düşünebilir misiniz?

Bu nedenlerle, «normal» ve «hastalıklı» kelimelerinin Fransa ile Almanya'nın siyasi, iktisadi, toplumsal evrimleri arasındaki ayrılığı, hiç değilse 1648 - 1871 arasını kapsayan dönem için, en iyi belirlediğini sanıyoruz.

Bu ayrımların, doğal olarak, iki ülkenin manevi hayatında, özellikle felsefî düşüncesinde yankıları olacaktı.

Gerçekten ve ciddi şekilde hasta olan insanları belirleyen şey, onların hastalıklarını ve iyileşme araçlarını her şeyden önce düşünmekte olmalarıdır; sağlıklı insanlar, tersine, kendi sağlıklarını ya hiç düşünmezler ya pek az düşünürler, sağlıklıların dikkati her şeyden önce dış dünyaya çevrilmiştir.

Bu, aynı zamanda, Avrupa'nın iki büyük kültürünü, Alman kültürüyle Fransız kültürünü iki yüzyıl birbirinden ayıran temel ayırımdır, ve bize, ayrıca, hastalık son zamanlarda batı Avrupa'da yayılırken niçin Fransız düşüncesinin de iki koldan Alman düşüncesine yönelme yolunu seçtiğini açıklar. Bir yandan, Bergson gibi duygu filozofları Alman mistiklerine, Schelling'e, bir ölçüde Schopenhauer'a yönelir (ya da J.-P. Sartre, Heidegger'e); öte yandan gelişimini Fransa'da gösteren kişilikçilik ve Marx'cılık, her zaman bilinçli olarak yapmasa da, Alman insancılığının sorularına çokça yaklaşır, bu insancılığın vardığı yerlerden çok daha uzağa gitmeye

kalksa da - öyle ya, yirminci yüzyıldayız -.

«Sağlıklı» bir ortamda gelişen Fransız düşüncesi, her şeyden önce, tanımak ve anlamak istediği dış dünyaya yöneldi. *Kuramsal* doğru, epistemoloji, matematik, psikoloji ve sosyoloji, Fransız felsefesinin başlıca sorunları ve uğraşlarıdır. Buna karşılık, hastalıklı bir toplumun düşüncesi olan Alman düşüncesi, her şeyden önce, kendine, kendi hastalığına, hastalığını iyileştirme çarelerine yöneldi. Alman felsefesinin bütün büyük sistemleri *ahlâk problemi*'nden, Bergson'a kadar Fransız filozoflarının hemen hemen hiç bilmediği «pratik» probleminden yola çıkar.

Ünlü ve belirleyici birkaç örnek vermek yeter. Kendinden söz ederken şöyle yazar Montaigne: «Başkaları insanlara biçim verir, ben insanları anlatırım.» İlk ve en önemli modern Fransız filozofu Descartes, her şeyden önce, fizikle, matematikle, epistemolojiyle ilgilenir. *Doğru*'yu aramaktadır; iyi, onun için, ikincil bir öneme sahiptir. İlk ilkesi çevrenin en ılımlı görüşlerini benimsemek olan, bu ilkenin yerine hiç bir zaman kesin bir ahlâkı koymayı düşünmeyen geçici bir ahlâk anlayışıyla yetinmeyi düşündüğünü bildirmiyor muydu Descartes? Malebranche'ın «raslantısal nedenler»i, Maine de Biran'ın «çaba»sı, Meyerson'un «özdeşlik»i gibi şeyler, Fransız filozoflarınca getirilen şeyler, fizik, psikoloji, özellikle epistemoloji kategorileridir, ahlâk kategorileri değildir.

Almanya'da, buna karşılık, Leibinz'de, bilinçli olan, dünyayı yansıtan, ençok aydınlığa, fizik bir atoma kadar varan monade'ı kavramak zordur. Onda insanın bir yansısını görmek, Leibniz'de ahlâk sorununun önemli bir yer tuttuğunu benimsemek doğru olacak. Burada kuşkuya yer yoktur. Kant'ta pratik aklın önceliği, Goethe'nin *Faust*'unda Faust'un *Logos*'u eylemle açıkladığı ünlü sahne, Fichte'nin *Tathandlung*'u, Schopenhauer'ın «istem»i, Nitzsche'nin Zerdüşt'ü, bütün bu «pratik», istem, eylem, Alman felsefesinde büyük sistemlerin ana problemini ve çıkış noktasını meydana getirir.

Bu ayrım edebiyat alanında da daha az belirgin değildir. Genellikle Fransız romanı ve Fransız edebiyatı (bazı istisnaların dışında; bu istisnaların en önemlisi Pascal'dir) her şeyden önce *gerçekçi*'dir, psikolojiktir, bazen tarihsel ve toplumbilimseldir. İnsandan söz ederken, her şeyden önce, insanı araştırmak, insanı anlamak ister. Yazar, insanın ne düşündüğünü, ne duyduğunu, ne yap-

tığını bilmeye çalışır, ne yapması *gerektiğini* değil.

Ayrımı birden görebilmek için, Goethe'nin, Schiller'in, Hölderlin'in, Kleist'ın belli başlı eserlerine göz atmak yetecektir. Bu eserlerde hemen her zaman ülkü vardır, olması *gereken* vardır, ahlâk problemlerinin felsefî diliyle.

Fransız akılcılığı her şeyden önce epistemolojiktir, yönelimi bilimsel ve ontolojiktir. O, dünyanın gözlemlenmiş bir görünüşüdür; oysa, Alman akılcılığı, en yüksek formlarında, genel felsefî bir akılcılık olarak, her şeyden önce pratik ve ahlâki bir akılcılıktır.

Toplumsal ve iktisadi evrimdeki bu ayrılığın bir başka sonucu, iki ülkede *insancı yazar ve filozofların baştanbaşa ayrı durumu*'dur.

Humanist

Bütün Avrupa'da, İtalya, İngiltere, Hollanda'da olduğu gibi, Fransa'da ve Almanya'da, insancı düşüncenin (akılcı olsun, deneyci olsun) gelişimi, ülkenin iktisadi gelişimine, yani ticaret ve sanayi burjuvazisinin gelişimine sıkı sıkıya bağlı oldu. Tiers Etat'nın varlığı ya da yokluğu, toplumda insancı ya da mistik yazarların durumunu da belirledi.

Fransa'da insancı ve akılcı yazarlar, halklarına ve tüm ulusa organik bağlarla bağlıydılar. Halklarına katılıyorlar, halklarının düşünce ve duygularını anlatıyorlardı; yazarlık, öbür meslekler yanında bir meslekti. Bir Montaigne, bir Racine, bir Descartes, bir Molière, bir Voltaire ülkelerinin ve çağlarının en yetkin anlatımlarıdırlar. Yazılarının arkasında, ulusun tüm kültürlü bölümü vardır, bu yüzden saldırıları tehlikeli, yergileri dokunduğu her şey için öldürücüdür.

Eski bir atasözü «Fransa'da gülünçlük öldürür» derken bu durumu pek güzel anlatır.

Almanya'da durum taban tabana karşıttır. Toplumsal ve iktisadi gelişmenin gösterdiği büyük gecikme, iki yüzyılı aşkın bir süre boyunca güçlü bir ticaret ve sanayi burjuvazisinin hemen hiç olmayışı insancı ve akılcı güçlü düşünce akımlarının filizlenmesini

engelleyince, Almanya her şeyden önce mistikliğe ve duygusal ve sezgisel taşmalara açık oldu. Bu yüzden ülkede kendilerini çevreleyen halkla, toplumla gerçek ilişkileri olan insancı ve akılcı yazar ve düşünürler ortaya çıkmadı.

Yalnızlık, büyük Alman insancılarının eserlerinde her zaman görülen başlıca temadır. Leibniz, Lessing, Hölderlin, Kleist, Kant, Schopenhauer, Marx, Heine, Nietzsche ve öbürleri, kendilerini anlamayan, ilişki kuramadıkları Alman toplumunun ortasında tek başlarına dikilirler.

Bu yüzden pekçoğunun gönlü kırılmıştır. Hölderlin, Nietzsce ve Lenau delirdiler, Kleist intihar etti, Klopstock, Winckelmann, Heine, Marx, Nietzsce yabancı ülkelerde gönüllü gönülsüz sürgün hayatı yaşadılar, Kant ve Schopenhauer kendilerini çevrelerinden tecrit eden bir özgün insan hayatı yaşadılar. Lessing, yoksulluğun kendisini cimri ve şımarık bir yerli zorbaya bağladığı Wolfenbüttel'de bir köşede öldü gitti.

Bu noktada Goethe tek gerçek istisna gibidir, ama İtalya'ya kaçışı ve bu dahi şairin Tasse'da sarayda yaşayışını anlatış tarzı düşünülünce, bu istisna da iyice problemli hale gelir.

Heine, *Almanya'da felsefenin ve dinbilimin tarihi* adlı eserinin bir yerinde, Alman insancılarını gerçek doğal ortamlarının uzağında, bir odanın bir köşesine bırakılan istiridyelere benzetti. Denizlerin uzak devinimlerini duyarlar, gelgit zamanlarını duyarlar, durmadan açılır kapanırlar, ama tümüyle yabancı bir ortamda devinimleri yersizdir, anlamsızdır.

Buna karşılık, Almanya'da mistik ve duygusal yazarların toplumlarıyla ve çağlarıyla sıkı ilişkileri oldu. Jacob Böhme'den başlayıp, Hamann, Schelling ve romantiklerden Rilke, George ve Heidegger'e kadar hemen kimsenin «gönlü kırık» değildi. Romantikler genellikle önemli burjuva mesleklerinin adamıydılar, daha çok memurdular, ve ne kadar çelişik görünürse görünsün, Almanya'da sarıcı, en acınası, en sıkıcı gerçekliğe en iyi göğüs gerenler mistikler, coşkulular ve «mutlak»ı düşleyenlerdi.

Bütün Alman felsefe ve edebiyat tarihi, bu iki akımın, insancılarla mistiklerin çatışması açısından yazılabilir.

Henüz bitmemiş olan (örneğin mistikler için Rilke, George, Thomass Mann, Heidegger, insancılar için Karl Kraus, Bertolt Brecht, Erich Mühsam, Georg Lucacs düşünülsün), ama bunalımın

ve toplumsal hastalığın genel yayılımından sonra günümüzde Avrupa kültürünün temel problemlerinden biri haline gelen çatışma.

Bu açıklamayla ilgili bir başka belirleme: anlattığımız şeyler Almanya'da yergici ve güldürücü yazarların neden çok az olduğunu açıklar. Gülmek, diyordu Bergson, tümüyle aydınca bir tutumdur. Gücül olarak yenilmiş, yıkılmış olana gülünebilir ancak; gelecek açık olduğu zaman, bütün halk insanın arkasında olduğu zaman gülünür. Bu yüzden, gülmek, aşağı yukarı ulusal bir özellik oldu Fransa'da.

Aynı nedenle, Alman akılcıları ve insancıları hiç gülemediler. Kavgaları çok trajikti, durumları çok yalnız ve çok sıkışıktı. Topluma ve bütün halka karşı bir kavgada tekbaşlarına yükümlenmiş olarak, gittikçe kendi zayıflıklarını, rakiplerinin güçlülüğünü gördüler; gülmek onlarda bir tedirginlikti; bir Alman insancısı gülerse, yergisi trajik bir ses kazanır, Heine'de ya da çağdaş edebiyatçı Karl Kraus'da olduğu gibi.

Çeviren: *Afşar TİMUÇİN*

(1) Soylu ve rahip sınıfının dışında kalanlar. Ç.N.
(2) Görevleri bakımından soyluluk alan burjuvalar. Ç.N.
(3) **Doğa yasası üzerine deneme** (1663). Ç.N.

GEORGES GUSDORF

EVRENDE VARLIK YAPISI OLARAK MİT BİLİNCİ

Mitoslar çağı, yani felsefenin tarih öncesi, mitin kayıtsız şartsız hüküm sürdüğü ve bugünkü gibi ele alınmadığı dönemdir. İnsan bilinci, evrenin kuruluşundan beri doğrulanır. Bu yüzden, mitin anlamına ulaşmak istiyorsak, mitolojiyle ilgili bir kolleksiyondan, bir ansiklopediden yola çıkmamız doğru olmayacaktır. Aslın-

da mitoloji, bütün çağların mitoslarını ve doğuşlarını yaşanmış içeriklerinden ayrılmış, yani yozlaşmış haliyle toplar. Mitolojinin meydana gelişi bile daha sonraki bir dönemin işidir. Mitoloji, düşünülmüş bir girişkenliği, mit çağı insanının henüz yabancı kaldığı bir sistemleştirme arzusunu belirtir. Oysa, bu insan için mit bir mit değil, doğruluğun kendisidir.

Mit, insanın kendisinden ve çevresinden edindiği ilk bilgiye bağlıdır; hattâ bu bilginin kuruluşudur. İlkel insan için, evrenin biri «nesnel» ve «gerçek», öbürü «mitsel» olan iki ayrı görünüşü yoktur, ama onun için dış dünyanın tek çözümü vardır. İnsan, gerçeğin yeni bir boyutunu ve bilincin ortaya çıkardığı yeni bir düzeni doğrulayarak kendisini doğrular.

İnsan doğaya, doğayı aşan ve her şeyi soru haline getiren bir varlık olarak karışır. Bitki ve hayvan evrene daha dar bir çerçevede katılır. Onlar evrenin parçalarıdır. İnsan için, tersine, doğaya katılma bağı, sınırsız olanaklar esnekliğiyle gevşer. Aşmanın ve belleğin olanağıyla genişletilmiş bir maddesel sağlama. Düşünce ilkel de olsa insan için etkin bir eylem aracı ortaya koyar: öngörüye imkân verir, tekniği ortaya çıkarır. O ana kadar anlam taşımayan dünya anlam kazanır. Mit bilinci insanla evren arasında bu aşılmış mesafenin, bu oyunun kuruluşudur. Mit bilinci, evrenin insan tarafından yeniden yaratılması anında, jeolojinin tarihe imkân verdiği anda hayati bir göreve cevap verir. Burada söz konusu olan, ne sadece bir insan coğrafyasını hazırlayıcı tedbirler almak ne de yararsız bir kozmoloji meydana getirmektir. Söz konusu olan insanı doğaya sağlamca yerleştirmek, insanın sürekli olarak güvensizliğe, acıya ve ölüme açık varlığını korumaktır.

İlkel hayat, basitliği içinde, uygar insana tekniğin henüz karmaşık ve saçma bir hale getiremediği, insana yakın ve dost bir doğa görüntüsünü verir. Oysa, bu yanlıştır. Mutlu vahşi, Rousseau ve Diderot'dan Melville ve D. H. Lawrence'e kadar birçok düşünüre, evrenin ana kucağı olan doğaya dönüş rüyasını yaşatmıştır. Oysa, bu uyum, insanlığın başlangıcında bozulmuştur. İnsanlığın doğuş olayı, onun yakın çevresiyle bozuşmasına bağlıdır. İnsan hiç bir zaman çatışmasız bir yaşantının saflığını görmedi. Varlığın ilk günahı vardır. Mit her zaman, yitirilmiş bir bütünlük amacının ve bir yeniden kuruş niyetinin anlamını taşıyacaktır. Hayati problemleri çözmek gerekir: İyi ve kötü havaları ayarlayarak ge-

çimi mevsimlere göre sürdürmek ve insan topluluklarının hava değişikliklerinden, vahşi hayvanlardan ve düşman ya da rakip olan öbür topluluklardan korunmasını sağlamak gerekir. Varlığın korunması, en küçük çatışması kesin cezaları gerektiren nazik ve çabuk bozuluveren bir dengenin sürekliliğini gerektirir. İnsan hayatının doğa düzenine karşı koyması gibi, ontolojik güvensizlik de sıkıntıyı doğurur. Evrenin kurbanı olan bu ilk varlığın içinde mit bir düzene dönüş davranışı olarak ortaya çıkar. Böylece mit, bir yeniden bütünleniş olarak, evrenin ilk denge tipi haline gelir.

Hayvan hiç bir zaman uyuşmazlık halinde değildir. Şurada veya buradadır. Evrendeki varlığı maddi çevresiyle sınırlanmıştır. Yaşaması ve ölümü bile doğanın ritmine bağlıdır. İnsan bilinciyle sınırsız imkânların açılışı, hayvanlarda da varolan olası ile gerçek olanı bir birinden ayırır. Çevreyi sınırsız olarak genişleterek, varlığın gelişme özlemini koruyarak, insanda, olası olan gerçek olana üstün gelir. İnsanın yeri yurdu mantıksal bir şekil alır. Mit bilinci, insanın içinde evrendeki yerini bulacağı, koruyucu bir barınağın kurulmasını sağlar.

Ölüm ve sıkıntının savuşturulması, hayata güven olarak, mitin bu hayati anlamı onun duygusal canlılığını açıklar. Kuşkusuz mit bilinci, tasvirlerde ve teknik yollarda gelişir. Fakat mit bilinci, insanın temel ihtiyaçlarının istediği tatminlerin araştırmasına bağlı olarak, her şeyden önce duygusal bir ortamdır. Burada egemen olan içgüdülerdir: yaşama içgüdüsü, beslenme içgüdüsü ve cinsel içgüdü. Mitsel kuruluşlar, henüz evrendeki varlığın yapıcı biyolojik özelliklerine bağlı olan değerlerin ilkel durumlarını açıklar. Kuşkusuz, daha o zamandan uygarlığı doğuracak ilk zihinsel değerler belirmiştir; ancak bunlar ilkel ve taslak halde, geleceğin uzak umutlarıdır.

Miti, içinde az çok taslak halinde bir öğreti barındıran, bir çeşit efsane, bir masal anlatısı olarak gören gelenekçi yorumların temel yanılgısı böylece ortaya çıkmaktadır. Gerçekten de masa bilgini, mitosları çağdaş araştırmacılar ya da eski analizciler tarafından aktarılmış sözlü tanıklıklar açısından görmekteydi. Böylece mit, zorunlu olarak amacı şu ya da bu insan grubunun yaşantısına bağlı olan bir düşünce olarak belirmekteydi. Bu düşüncenin işlevi bile miti ilkel bir teoloji ya da bir felsefeye eşit kılıyordu. Bu yüzden de, mitosları bütünlüğe indirgeyerek onları çözebilecek çeşitli

aydınlatma açılarına göre bu ilkel açıklama biçiminin - yani mitin - kökenini bulmaya çalışıyorlardı. Mit yorumlarının en eskisi olan Evhemerizm(1), miti eski yaşantıların ve tarihsel kişilerin masalcı betimlenmesi olarak görüyordu. Max Müller'in savunduğu naturalist kuramsa, «mitolojinin kökeninin, doğanın ve önemli olayların felsefî, şiirsel kavranışına bağlı» olduğunu kabul ediyordu(2). Oldukça ün kazanan güneş mitosları sistemi ise tüm mitoslarda, güneş yılı ve gün kursunun bir tercümesini görmekteydi. Daha sonraları, mitoloji tarıma bağlandı ve mitte köy etkinliğinin, uyumunun doğrulanışı ve anlatımı görüldü.

Ama bütün bu yorumlar, her zaman inandırıcı örneklerle desteklenseler de, sonuç olarak, olayların büyük çeşitliliğini üzerlerine almada başarıya ulaşamıyorlardı. Olağanüstü bilgilerle donanmış olan J. G. Frazer, zıt kuramları aynı zamanda kabul ederek işin içinden çıkmaya çalışıyordu. Şöyle diyordu: «Mitolojinin bütün eşsiz hikâyelerinde şekillenen kişiler, evhemeristlerin ileri sürdüğü gibi, pekâlâ olağan insanlar olabilir, ama öte yandan bunlar, aynı zamanda, naturalistlerin dediği gibi, doğal olguların ya da nesnelerin kişileştirilmeleri de olabilir»(3). Ama tam olmayan iki kuramın eklenmesi, doğru bir kuramı kurtarmaya yetmez. Belki de buradaki temel yanılgı, mutlaka bir kuram vermek, önceliği tartışma düşüncesine vermeyecek bir ortamda bir fikir bütünlüğünü gerçekleştirmeyi öngörmektir.

Max Müller bunu çok iyi anlamıştı. Her sistematik mitoloji, temel bir karşıt anlam getirir. Müller, 1897 yılında şöyle yazmıştı: «Çağdan çağa gelenek yoluyla aktarılmış tüm mitolojinin temelini açıklamaya çalışırken, onu bir sistem, şekillenmiş, düzenlenmiş, önceden düşünülmüş parçalardan yapılmış bir bütünlük olarak görerek büyük bir yanlışlığa düşmekteyiz. Oysa mit, uyumlu bir şekilde kristalleşmeden önce, çarpışan düşüncelerin birbiriyle kaynaşmasından, atomların biraraya gelişinden başka bir şey değildir»(4). Aslında, mitte birlikçi bir düşüncenin yapıtını görmek isteyen kuramcılar bile, bu düşüncenin her çeşit bütünlük görüş açısından uzak olduğunu anlamak zorundadırlar.

İlkel düşüncenin bize göründüğü bu kararsız ve dengesiz durumundan etkilenen Lucien Lévy-Brühl, ilkellerin mantığı üzerinde yaptığı ve 1910 yılında yayımladığı çalışmalarında, bu durumu «mistik» sözüyle belirtmeye çalışmıştır. Bu düşünce Lévy-Brühl'e,

kendine özgü yapısıyla, günümüz düşüncesinden farklı ve köken olarak da mantık öncesi olarak görünmekteydi. «Mistik» sıfatı, henüz müspet bilimler disipliniyle aydınlatılmış aklın denetimine girmeyen bir düzeni belirtiyordu, hiç bir entellektüel açıklamanın tamamen aydınlatamayacağını kabul etmek zorunda olduğumuz mit bilincinin temel orijinalitesinin bilgisinde, kuşkusuz bir gelişme olmuştur. Fakat, mit hâlâ bir düşünce olarak kalmakta ve tartışmalı bilgi düzeninde açıklanabilmektedir. 1910 yılında yayınladığı kitabında Lévy-Brühl, «mitosların, artık hemen ihtiyaç duyulmayan bir katılmayı gerçekleştirmeye çaba harcama durumunda ve artık bulunmayan bir birliği kurmak için gerekli taşıt ve araçlara başvurma durumunda olan ilkel düşüncenin ürünleri olduğu» varsayımını ileri sürmüştür(5). Gözlemcinin böyle gördüğü mit, anlatılanla yaşanılan gerçek arasında bir kopukluğu getirir. «Önemli olan, ilkel insanın dikkatinin neye yöneldiği, heyecanlarına nelerin yol açtığı değildir. Mitin olumlu içeriğini meydana getiren mistik elemanlardır» diye açıklar Lévy-Brühl(6). Ya da, «miti bir kez uçup gitmiş ögeleri sürdüren yapı kafesi olarak adlandırıyoruz»(7).

Masal ya da efsaneyle yakınlığı olan, mitolojiler için öge özelliği taşıyan ve anlatılan mitin, canlı ve etkili mitin, fosilleşmiş, yozlaşmış ve gecikmiş bir şeklinden başka bir şey olmadığını herhalde söyleyemeyiz. Yani, araştırmalar da bundan böyle, mitin doğuşundaki aktüaliteyi bulmaya çalışacaktır. Az çok yozlaşmış olan üründen çıkarak kökenini bulduğu etkinliğe ulaşan son araştırmaların durumu böyleydi. Gelişme, bir içerik, masal ve kuram olan mit kavramından, şekil ve varlık yapısı olan mit kavramına geçmeye dayanıyordu. Kelimenin etimolojisi bile (mitos: söz), Yunan entellektüelliğinin ilkel düşünce sistemine boyun eğdiği bir devrin simgesini taşır. Eğer mit dil düzeyinde açıklanabilirse, her şeyden önce «bir olayı belirten ve sınırlandıran sözdür»(8). Van Der Leeuw'ün dediği gibi, «temel bir yöneliş şekli, bir düşünce şekli, daha iyisi, bir hayat şeklidir»(9). M. Leenhardt ise, kendi açısından «mistik tutum» kavramı üzerinde durur. Ona göre mit, «düşünce

sisteminin kurucu ve ilkel bir ögesini» kurar(10). M. Leenhardt, eski araştırmaların gizli entellektüelliğini böylece bir kenara iterek, «mitin zekâ ile kavranmadan ve formülleştirilmeden önce duyulduğunu, yaşandığını»(11) belirtmiştir.

Yaşanmış olma içeriğine kavuşan mit, böylece evrende varlığın kendiliğinden olan şekli olarak doğrulanır. Kuram ya da öğreti değil, nesnelerin, varlıkların ve kendinin iyiliği, tutum, davranış ve insanın gerçeğe bağlanışıdır. Örneğin, Canaque bir nesneyi istediği zaman, «bu nesne beni çekiyor» diyecektir. Bu durumda, bir yerini acıtan bir şeye çarptığı zaman, bu eski davranışı yapan bir çocuk gibi davranacaktır. Çocuğun hareketi, kendiliğinden olan bu durumda şunu ortaya koyar: «Bu nesne bana acı verdi». Küçük çocukla ilkel insan arasındaki davranış özdeşliği Canaque adamında az ya da çok anlaşılır bir biçime konulmuş öğreti olduğu varsayımının yanlışlığını açık bir şekilde gösterir. Bir eşyaya çarpan çocuk, elbette bir kuram gereğince davranmaz. Çocuk için gerçekliğe uyma ve doğrulama söz konusudur. Mitsel bilinç de doğanın bir şifresini verir ve en yakın varlığında çevreyi çizer. M. Leenhardt evrenin bu mitsel okunuşunun sürekliliğini usta bir biçimde dilimizin terimlerinde göstermiştir. Dağ terimleri haznesi bize şu gibi sözcükleri verir: «baş, taç, diş, boğaz, kol, tepe, gövde, yan, sırt, sağrı, kemer, ayak, kemik çatısı»(12). Artık dağları dev gibi görmekten çoktan vazgeçtik. Ama bu sözcükler bilinçsiz olarak, kaybolmuş ya da etkisini yitirmiş ve sadece bir benzetme haline gelen bir dünya görüşünün fosilleşmiş izlerini yansıtır.

Oysa, ilkel insana dağ, benzetmesiz olarak bir canlı gibi görünüyordu. Masallaştırmadan ya da antropomorfizmden söz etmeksizin, bir birlik görüşü evrenin bütünlüğüne insan şeklini zorla kabul ettirir. İlkel insan çevresinde kendisiyle uyuşan aynı gerçeği biliyordu. Deneyi son derece canlıdır. Oysa modern filozof, ilkel insanı kendi modeline uydurarak, aşınmış bir felsefe gibi, ona sistematik bir tutum verecektir. Bir nesne tarafından büyülenen Canaque insanın, katılış yasasına uyduğu söylenecektir. Onun adı-

na, kullananın bile bilincine varmaması ile belirlenen bir katılış mantığı hayal edilebilecektir. Yine bu mantık, «mantık»dan ne anlıyorsak, ondan yoksun oluşuyle de belirlenebilir. Bir zamanlar aynı deneyi animizm öğretisiyle şekillendirmeye çalışmışlardı. Bu öğreti, evrene taşları, bitkileri ve hayvanları canlandıracak kişiliksiz bir güç yayacak ve böylece bu dağınık kuvvetlere boyun eğdirecek ve onları ele geçirecek büyü tekniklerine fırsat verecek bir kozmoloji ve bir metafizik öneriyordu. Aynı şekilde totemcilik de, insan grubunu bu ya da şu bitki ya da hayvan türüne bağlayarak, evrenin ilkel insan tarafından bu ilk kavranışını şekillendirir.

Katılmacılık, animizm ve totemcilik, tasvir olarak, somut deney kavrayışı olarak, çeşitli derecelerde doğrulanır. Fakat, bütün bu rakip yorumlar, hayatı o anında açıklamaya, indirgemeye çalıştıkları için yanılmaktadırlar. Büyülenmiş Canaque insanının davranışlarında az ya da çok felsefî bir kuram vardır. Mitsel bilinç, hiç de, tüm entellektüel idealizme ters düşen basit bir isteğin gerçekçiliğinden ileri gelmez. Mitosda yaşanmış olan ontoloji, her ayrıştırmadan önce gelir. Gelişmiş modern insan, tanımak için bütünlüğü bozulmuş uzun bir geleneğin mirasçısıdır. Zihnimiz için, nesnelliği içinde üçüncü kişi ikinciye ve birinciye zıt düşer. Hatta, zekânın içgüdü ve duyularla ayrılığını gerçekleştirdiği insanda, hayat ve düşünce düzenlerini ayırt edebiliriz. Homofaber, homo oeconomicus'a, dindar insana ve politik insana göre yerini alırken, rasyonel süje ve toplumsal birey, somut kişi ile arasına mesafe koyar.

Bu şekilde kurulmuş olan düşüncemize göre, mitsel bilinç tüm düzenleri karıştırır ve hattâ katılış fikri bile, bu açıdan, genelleştirilmiş bu karmaşıklığa uygar insanın gösterdiği tepkiden ibarettir. Yetişkin insanın çocuğunun davranış ve düşüncelerini hoşgörüyle çocukça nitelendirişi gibi, biz de ilkel insanın bilgi oyunu oynadığı düşüncesinden kurtulmakta zorluk çekiyoruz. Bu durumda bencillik eden biziz. Oysa mit bilinci, tersine, totaliter bir doğrulama olarak kabul edilmelidir. Eğer mit bir kategoriye bağlı ise, en uygun olanı somut bütünlük veya radikal özdeşlik ve ontolojik birlik kategorisidir. Bütün gerçeklik tek bir düzene kayıtlıdır. Bu gerçeklik de bir hayat ve açıklanabilirlik akışı olarak beliren bir dinamizme uyarak gelişir. Mit bilinci, ilk bağlantısı içinde henüz hamur halinde olan bir evreni doğrular. Dilin, tekniğin ve düşün-

cenin bağlantıları kütleyi kavramaz. Bütünlüğü korunmuş olan evrenin bu ilk görüntüsünü incelemekten çok, onu belirtir. Düşünce evren üzerinde bu kadar az etkili değildir. Tersine, yeni kurulan aracılıkla, düşünce gerçeklikle doğrudan doğruya ilişkiye geçer.

Çeviren: *Merih AKAL*

(1) Evhémerisme: İ.Ö. 300 yıllarında yaşamış Evhémere adlı bir Yunan filozofunun kurduğu öğreti. Buna göre, bütün tanrılar gerçekten yaşamış ve ölümlerinden sonra efsaneleşmiş kahramanlardır. Ç.N.

(2) Max Müller, Mitoloji Üzerine Yeni Araştırmalar., Trad. Job Alcan. 1898, (s. 39).

(3) J. G. Frazer., İnsan Tanrı ve Ölümsüzlük., Trad. Sayn, Geuthner. 1928.

(4) Max Müller., Yeni Mitoloji Araştırmaları. (Sayfa 76).

(5) Lévy-Brühl., Alt Toplumlarda Düşünce İşlevleri., Alcan, 9. Baskı, Sayfa 434.

(6) İbid. Sayfa 435.

(7) İbid. Sayfa 436.

(8) Van der Leeuw., İlkel İnsan ve Din., Alcan., 1940. S. 131.

(9) İbid. S. 134.

(10) Maurice Leennhardt., Do Kamo, N.R.F., 1947. S. 247.

(11) İbid. S. 248 - 249.

(12) M. Leenhardt., Genel Dinler Tarihinde Yaşayan Eski Halklar Dini., S. 114.

KARL JASPERS

FELSEFİ OTOBİYOGRAFİ

23 şubat 1883'te Oldenburg'da, Kuzey denizinin yakınlarında doğdum. Babam (1850 - 1940), çoktandır Juverland'da yerleşmiş bir tüccar ve köylü ailesinden geliyordu; hukukçu oldu, bir kamu kuruluşunu yönetti ve daha sonra banka yöneticisi oldu. Görevlerini zekâsıyle, bilgisiyle, şerefiyle yapıyordu. Resim yapmak, avlanmak

başlıca uğraşlarındandı. Örnek kişiliğiyle ve karar zamanlarındaki görüşleriyle, beni akıllılık, doğruluk, bağlılık anlayışı içinde yetiştirdi. Annem (1862 - 1941) Butjadingen'de yerleşmiş eski bir köylü ailesinden geliyordu. Sonsuz aşkı çocukluğumuzu, bütün hayatımızı aydınlattı, dikbaşlı kişiliği bize cesaret verdi. Tasarılarımız karşısında anlayışı, heyecanımızı artırarak, her türlü sözleşmenin sınırını aşıyordu, erdemi bizi koruyordu.

Ortaokul yıllarında, okul müdürüyle çatıştım. Müdür, aptalca kurallara körü körüne başeğdirmekle midemi bulandırıyordu. Babam, çocukluğumdan beri, beni sorularıma cevap almaya alıştırmıştı. Düşünmeden yapmaya hiç bir zaman zorlamıyordu beni. Böyle yetiştirildiğim için, okul kurallarıyla okulların uydurma disiplinini birbirinden ayırmak gerektiğini var gücümle savundum. Müdür, bir gün bana, resmen, bunun dikkafalılık olduğunu, dikkafalılığın ailemin özelliği olduğunu, kendisinin bunu ortadan kaldırmakla görevli bulunduğunu açıkladı. Öğrenci derneklerinin taklidi olan ve müdürün anlaşmış bulunduğu üç öğrenci topluluğundan birine katılmayı reddedince ben, bunalım doruğuna vardı. Ben bu toplulukları, kişisel dostluk anlayışlarına göre kurulmak yerine, toplum sınıflarına ve ana babaların mesleğine göre ayırımlılaşmış dernekler olmakla suçluyordum. Arkadaşlarım önce beni anladıklarını bildirdiler, ama sonunda tutumumu yerdiler. Benimle dağda bir haftalık tatil yapan bir arkadaşa, bu yakınlığı benle ilgisini kesme cezasına patladı. Arkadaşım bu kararını benle görüştükten sonra aldı. Müdür, ana babamın bundan böyle gözlerini dört açmasını bildirdi. Yalnız kalmıştım. Babam bunu unutturacak bir şey bulmak istiyordu. Büyük bir av arazisi kiraladı. Boş vakitlerimi, bundan böyle, eşsiz bir manzaranın değişik yerlerinde geçirme fırsatı buldum.

İşte meslek hayatımın kesin tarihleri: Orta öğrenimden sonra üç sömestir hukuk okudum, sonra tıp okudum. 1908'de sınavlarımı verdim, 1909'da hekim oldum. Sonra Heidelberg psikiyatri kliniğinde gönüllü asistanlık yaptım. 1913'de tezimi verdim ve edebiyat fakültesinde psikoloji dersleri öğretim görevlisi oldum. 1921'de, Greifswald ve Kiel üniversitelerinin tekliflerini reddederek felsefe kürsüsüne geçtim. 1928'de Bonn Üniversitesi'nin çağrısını reddettim. 1937'de nasyonal-sosyalist hükümet beni kürsüden uzaklaştırdı; 1945'de Amerikan işgal yetkililerinin onayıyla kürsüme dön-

düm. 1948'de Basel Üniversitesi'nin çağrısını kabul ettim, şimdi burada dersler veriyorum.

Genç yaşımdaki yaşantımla ilgili çok az sözüm var. On yedi yaşımda Spinoza'yı okudum, o benim sevgili önderim oldu. Ama o sıralar kendimi felsefeye adamayı ve felsefeyi meslek edinmeyi düşünmüyordum. Tersine, avukat olmak ve pratik hayata atılmak için hukuk okuyordum. Henüz tümüyle bilmediğim toplumsal gerçeklikle ilgili soyutlamaların biçimsel yapısıyla hayal kırıklığına uğrayınca, şiirle, sanatla, tiyatroyla, grafolojiyle uğraşmaya başladım, yönelimimi durmadan değiştirdim, dağınıklıktan mutsuz, bu değişik alanlarda, özellikle sanatta büyüklükler bulmaktan mutlu oldum.

Kendimden, toplumdan, gündelik hayatın yalanlarından memnun değildim. Bir tedirginlik, kendimle başkaları arasında bir bağdaşmazlık ve kendimde bir uyum eksikliği buluyordum. Gene de, ne kadar güzeldi dünya: doğa, sanat, şiir, bilim! Ana babamın yakınlığı, hayata olan büyük güvenimi korumamda bana yardımcı oldu. Hayat bana tümüyle kişisel bir iş gibi göründü.

Engadine'deki eldeğmemiş doğada ve Kuzey denizi kıyılarında yalnızlığın tadına vardım. İtalya bana güzelliğin eşsiz görünüşlerini sundu. Yolculuk heyecan veriyordu bana.

Yalnızlık bana acı verir oldu, zamanla. İnsanlara doğru çekilmiştim ben. Ama ne yapmalıydım? Hayatıma bir temel kazandırmam gerekiyordu; dağınıklık, bu kadar güzel şeyler arasında da olsa, yokedecekti beni. Kendi yolumu izlemeliydim, önce çalışmalarıma bir erek koymalıydım. Bilgi açlığım dünyalarca büyüktü. Doğa bilimlerini içerdiği, insanı konu aldığı için, tıp en geniş alanı açıyordu bana o zaman. Hekim olursam, varoluşumu toplumda doğrulayacaktım.

Bu kararı 1902'de Sils-Maria'da aldım. Bizimkilere yazdım, onlara neden hukuk yerine tıp bilimini seçtiğimi açıkladım, şaşırtıcı sözlerle onaylarını istedim: «İşte tasarım: ders yılı sonunda tıp sınavlarına gireceğim. O zaman, kendimi hâlâ güçlü duyarsam, psikiyatriye yöneleceğim. Başlangıçta bir yerde tek başıma kalacağım. Sonunda belki de üniversitede kariyere gireceğim psikolog olarak, örneğin, Heidelberg'deki Kraepelin gibi, ama olmayabilir, bu, benim uyumuma bağlı, şimdi ancak sözünü edebiliyorum... Daha çok şöyle: şimdi tıp çalışıyorum, bir kaplıca yerinde hekimlik

yapmak için, ya da psikiyatride uzmanlaşırım. Sanırım sonrası kendiliğinden gelecek. Kısacası, cesaretim olmasaydı, kendimi üniversitede kalmaya yetenekli duymasaydım bu sıkıntıya katlanmazdım.»

Gerçekliği olduğu gibi tanıma ihtiyacı hekimliği seçişimde başlıca belirleyici oldu. Bütün mümkün yollardan gerçeğe yöneliyordum. Acar bir öğrenciydim, her öğrenme fırsatı bana en büyük sevinci veriyordu. Yolculuk ettiğim zamanlar kendimce görmeye çalışıyor, yapabildiğimce manzaraları, tarihi şehirleri ve sanat eserlerini gözlüyordum.

Ama benim başlıca sorunuma hiç bir çözüm getirmiyordu bu. Nasıl yaşamalı? Benim sorunum buydu. Okumak bir süre devam ediyordu. Elbette bir mesleğe hazırlanmak için gerekliydi okumak. Ama hayat bambaşka bir şeydi. Hiç bir felsefe kitabı okumuyordum; kendimi daha çok bilimsel konulara adamıştım. Bununla birlikte, yöntemsiz de olsa, felsefe yapmaktan geri durmuyordum. Felsefe profesörlerine hiç bir yakınlık duymuyordum, onları iddiacı ve çekişmeci buluyordum. Üniversitede derslerine girmekten vazgeçmiştim, benim dünyamı tutan sorunları ele almıyorlardı çünkü. Yalnızca, Münih'de Theodore Lipps'in kişiliği beni biraz etkiledi. Dersleri beni hiç ilgilendirmiyordu gene de. Ancak optik geometrik yanılmalardan söz ettiği zaman ilgi duyuyordum, kendisi bu konuda bilgisini ustaca derinleştirmişti. Ama psikolojinin teknik bir sorunuydu bu.

Sağlığım hayatımın bütün kararlarını şartladı. Çocukluğumdan beri, organik bir yetersizlik çekiyordum (bronşik staz ve kalp yetmezliği). Avda, güçsüzlüğümün oyununa gelerek sık sık oturmak zorunda kalıyor ve ormanların gizliliği içinde bir yerlerde acı acı ağlıyordum. Albert Fraenkel, Badenweiler'de teşhisi koyduğu zaman on sekiz yaşımdaydım. O zamana kadar yanlış tedaviler nedeniyle sık sık ateş nöbetlerine tutulmuştum. Bundan böyle, hayatımı, hastalığımla bütünleyerek düzenlemeyi öğrendim. Wirchow'un bir incelemesini okudum, bu inceleme hastalığımı en küçük ayrıntılarına kadar anlatıyor ve hastaların en çok otuz yaşında genel bir irinlenmeye tutularak öldüklerini bildiriyordu. O sıra anladım tedavinin ne olması gerektiğini. Tedavi yöntemlerini yavaş yavaş edindim, bir kısmını kendimden çıkardım. Tam sağlıklı bir adam gibi davranarak bu yöntemleri uygulamam imkân-

sızdı. Normal bir çalışma da beni felâketin ortasına götürürdü. Yaşamak istiyorsam, beni yokedebilecek bütün şeylerden kaçınarak çok ciddi bir disipline girmeliydim. Hayatım bu seçim içinde akıp gidiyordu. Bitkin düşmüş ve zehirlenmiş bedenim, beni el etek çekmelere zorluyordu, kendimi durmadan yeni baştan elegeçirmek zorundaydım. Hastalığın bana verdiği kaygı beni tümüyle elegeçirememişti. Ödevim hastalığı hemen hemen bilinçsizce yenmek ve hiç bir şey yokmuş gibi çalışmaktı. Kul köle durumuna gelmeden, her şeyi hastalığa göre ayarlamak. Ama durmadan yeni yeni yanlışlar yapıyordum. Her an bütün tasarılarıma yeni zorluklar giriyordu. Durumumu burada ayrıntılarıyla anlatmayacağım, ileride hastalığımı hekim olarak incelerken buna yeniden dönerim belki.

Böylece hastalık beni gençlik sevinçlerinden yoksun bıraktı. Üniversite öğreniminin başlarında yürüyüşü bırakmak zorunda kalmıştım. Atçılık, yüzme, dans yasaktı bana. Ayrıca, insanlık ve yurttaşlık görevlerimi yerine getirmekten de engellendim. Askerlik görevinde ve savaş alanında ölme tehlikesi beni kıyıda tuttu. «İhtiyar olmak için hasta olmak gerekir» der bir Çin atasözü. Müzmin hastalığa tutulan insanda gelişen sağlıklı olma tutkusu ne büyük! Hayattan ona kalan, sağlıklı bir adamda olduğundan daha bilinçli, daha yüce, belki de daha güçlüdür.

Ruhum, sonuç olarak, bir tutum almak zorunda kaldı, bu tutum benim çalışma tarzımı belirledi. Önemli kesintilere rağmen hayatıma bir anlam vermek için, bu kesintileri aşırı bir dikkatli yönelişle dengelemem gerekiyordu. Bu alanda kurallara uymayan bir çalışmaya zorlanmıştım: bir şeyin özünü anlamalıydım, bu özü pırıltılarla sezmeliydim, bir şeyin ana çizgileriyle yetinmeliydim. Tek şansım her yararlı anın üzerine atılmak ve ne olursa olsun çabamı sürdürme direnişini göstermekti.

Bunun dışında, hastalık, bazı şartlara titizlikle saygı göstererek küçük boygöstermeler dışında toplum hayatında hiç bir şey yapmamaya zorluyordu beni. Bir konferans dinlemek ya da toplu tartışmalara katılmak için yerimden kıpırdamam ayrıcalı şartlara bağlıydı, sağlık durumum bu gibi şeylerden çok etkileniyordu.

Sonra, kişisel ilişkiler alanında kendimi bir ölçüde toplumsal görevlerimle ilgili kişilerin dostluğu çerçevesinde sınırlamak zorunda kaldım. Bu kişiler beni görmek için evime geliyorlardı ve

iki saatlik kısa ziyaretlerle yetiniyorlardı. Gene de zaman zaman beni anlamayanlar ve acı bir zorunluluğu insansevmezlik ve gururluluk olarak yorumlayanlar vardı.

Durumumdan gelen sıkıntı ve engellemeler zihnimdeki uyanıklığı yokedememişti. Gene de, birçok ilişkime rağmen, dostum Fritz zur Loye'nin varlığına rağmen yalnızlık bazen içimi eziyordu. Ağır bir melankoli yayılıyordu gönlüme; o zaman yakında her şeyin biteceğini düşünüyordum. O zaman içimde garip bir umut titreşiyordu, her şeye rağmen hâlâ mümkün olan bir geleceğin umudu.

Üniversite öğrenimimin ilk yıllarında sıkı bir dostluk beni Fritz zur Loye'ye bağladı. Fritz zur Loye genç yaşta öldü. Hemşehriydik, huylarımız benzeşiyordu. Çalışmalarımız hayatımızı dolduruyordu. Birlikte mikroskop gözlemleri ve deneyler yapıyorduk. İlişkilerimiz doğallığın damgasını taşıyordu. Fritz hastalığım konusunda acı bir sessizliğe bürünmüyordu, açıkyürekliliği iyilik veriyordu bana. Herbirimizin girişimimizde gözönünde tutmamız gereken bir öge gibi alıyordu hastalığımı. «Bugün Mariaspring'de dansa gidiyorum. Benimle gelemezsin. Ne kötü...» ya da, bir botanik araştırma gezisi için «Çok uzun sürecek, dayanamazsın...» diyordu. Bütün zorunlu engellenmeler karşısında böyle davranıyor ve sonra bana gördüğü, yaşadığı şeyi anlatıyordu. İçten bir dostluk bizi birbirimize bağlamaktaydı.

Münih'te, Berlin'de, Goettingue'de birlikte okuduk; birlikte Klages'in grafaloji derslerini izledik, tiyatrolara gittik, satranç oynadık. Hastalığıma rağmen gösterdiğim etkinlik sevindiriyordu onu. Nesneleri doğal ölçülerine, doğal aydınlığına yerleştiriyordu duygulu alaycılığı. Goettingue'de fizikçi Riecke'nin derslerini izliyorduk; hayran olmamakla birlikte saygı gösteriyorduk ona. İki ciltlik bir el kitabı yazmıştı Riecke. Bir gün zur Loye şöyle dedi bana: «Riecke'nin yaptığını sen de yapabilirsin. Sen de elkitapları yazacaksın, sen de profesör olacaksın.»

Geçmişin deneylerine karşı göstermek zorunda olduğum çekiniklik toplumla arama bir soğukluk koyuyordu; bu çekiniklik insanlardan çok az şey bekleyişimden geliyordu, ve hâlâ bazı aldatmalar bu çekinikliği güçlendirmekteydi. Ama acı veriyordu bu çekiniklik bana; yüreğim daha başka bir şeyler arıyordu.

Yalnızlık, melankoli, kendi üstüme katlanış... bunların tümü 1907'de yirmi dört yaşımda Gertrude Mayer'e raslayışımla değişi-

verdi. Kardeşiyle evlerine ilk girişimi hiç unutmayacağım. Büyük bir masanın başına oturmuştu, sırtı bize dönüktü, kalktı, yavaş yavaş kapadı kitabı, yanımıza geldi. Bütün davranışlarını izliyordum; dingin arılıkları içinde, yapmacıktan uzak, bayağılıktan uzak bu davranışlar onun derin varlığını, ruhunun soyluluğunu bilinçsiz bir biçimde ortaya koyuyordu. Kırk yıllık tanışmışız gibi, konuşmamızın hayatla ilgili en derin sorunlara yöneldiğini görmek kadar doğal gelmedi hiç bir şey bana. Hiç bir zaman olağan saymadığım giz dolu bir uyum koyuldu daha ilk anda aramızda.

Bununla birlikte, çok ayrı hayat kavrayışlarına sahiptik. Onun dünyasını birçok mutsuzluk karartmıştı; o bu mutsuzlukları, her şeye rağmen kendi akışında gitmek zorunda olan hayatla birleştirmeye yanaşmıyordu. Tek kızkardeşi, sinsi, bunaltıcı bir akıl hastalığının kurbanı olmuştu; bu hastalık kızı bir sağlık yurdunda kalmak zorunda bırakmıştı. Felsefe fakültesinden arkadaşı şair Walter Calé intihar etmişti. Gertrude Mayer, kendisini allak bullak eden çözümsüz sorunların özüne yöneliyordu, oysa ben sadece hastalığımdan acı çekiyordum. Gertrude Mayer'de, hiç bir şeyi gizlemeyen etkin bir ruhun varlığını buluyordum. Sessizlikte bu ruh sonsuz bir acı çekiyordu böylece. Her şeye rağmen istediği gibi olan varoluşa katılışımda, bana her moral rahatlığı sağlayacak bir ruhla karşılaşmıştım. Felsefe böylece yeni bir anlam kazanıyordu. Birlikte felsefeye bağlanmıştık, ama amaçlarımız ortak değildi. Uzun bir ortak hayattan sonra, bugün de böyledir bu.

Hiç bir şeyi açıklamadan, sürekli bir tehlikenin bilincinde, kesin bir ağırbaşlılık içinde yaşıyorduk. Bu ağırbaşlılık, bu birlikteliğe bağlı sonsuz bir mutluluğun kaynağı oldu. Her şeye yeten aşkın dolgunluğunu derinden yaşıyordum. bugüne kadar her günüme anlamını verdi.

Gertrude, sofu bir yahudi ailesinden geliyordu, bu aile XVII. yüzyıldan beri Brandebourg'da yerleşmişti. 1907'de ona rasladığım zaman bakaloryasını hazırlıyordu, niyeti öğrenime devam etmekti. Felsefeye yöneliyordu. Sinir ve akıl hastalarının yanında geçirdiği deneyler onu psikiyatride kariyer yapmaya yöneltememişti. Her gün Grekçe ve Latince çalışıyordu. Evlendiğimiz dönemde, 1910'da karşılıklı bir duygu ve derin bir güven beni aileme bağlamaktaydı. Babası kızının yahudi olmayan bir gençle evlenmesine karşı durmayı bırakmıştı; annesi kızının aşkında aşırı umutlarının doğrula-

nışını buluyordu.

Nasyonel sosyalizm yıllarında yakın çevremiz ve içinde bulunduğumuz ortam felâketlerin kurbanı oldu; bu felâketlerden kaçabilmemiz hemen hemen imkânsız görünüyordu bize, ama her şeye rağmen umudu yitirmedik. En kötü şeylerden korunmuş olmakla, eşsiz bir biçimde kurtulmuş olduğumuzu gördük. Her sağ kalanın duyduğu o bulanık suçluluk duygusu içinde; korunuşumuz bizi tüm gücüyle yaşamaya ve çalışmaya itiyordu.

1908 - 1915 arasında Heidelberg psikiyatri kliniğinde sınav verir vermez pratisyen olarak çalıştım, nöroloji stajına ayrılan altı aylık bir aradan sonra da bilimsel araştırma bölümünde gönüllü asistan oldum. Bunlar bilginlerle yanyana, her gün pratik problemlerle karşı karşıya gelerek yaşadığım yıllardır. Bu ilgi çekici problemler yalnızca hekimlik problemleri değildi, aynı zamanda toplumbilimle, hukukla, düzenleyici pedagojiyle ilgili problemlerdi.

Kliniğin şefi Franz Nissl'di. Franz Nissl, beyin histolojisinde önemli bir uzmandı. Alzheimer ile birlikte, felçlilerde cortex'in spesifik özelliğini bulmuştu. Ama beni en çok bağlayan, onun uyguladığı özeleştiriydi. Akıl hastalarıyla ilgili bilgilerde biyolojinin ortaya koyduğu olanaklar üzerine aşırı güvene öncelik tanıdığı kesindi; ama sonuç beklenene uymayınca, bilinci doğru yoldan ayrılmıyordu. Duruma şaşıp kalıyordu, ama ters sonuçları rakipleri kadar açık ortaya koyuyordu. Bunama derecesiyle cortex anormalliklerinin şiddeti arasında bir ilişki bulunmadığını belirlerken de böyle oldu. Griesinger'den beri genellikle benimsenen şu ilkeden hareket ediyordu: akıl hastalıkları beyin hastalıklarıdır. Ama bu postulat ona ilgi çekici buluşlar yapmakta yardımcı olunca, onun mutlak değerini yadsımaya yöneldi. Belirlemelerini yöntemli bir biçimde gösterirken, onların öneminin sınırlarını da gösteriyordu. Klinik şefi histolojide uzmanlaşmıştı, klinik psikiyatri onun alanı değildi. Gerçek bilimsel kavrayışa sahip bir insan, herhangi bir dalda verimli araştırmalar yapmışsa, bütün alanlarda özü çabucak kavrayabilir, diyordu. Başlangıçta Kraepelin'in elkitabını satır sa-

tır izleyen dersleri yıldan yıla ondan kurtulmaya ve özgürleşmeye başladı. Asistanlarının arasına karışıyordu, ama gerçekliği incelediği çok insancı, çok seçkin bakışıyla hepimizi aşıyordu. Bizimle konuşmaları, en ufak bir üstünlük işareti olmadan, eşit durumdaki insanların konuşmalarıydı. Tartışma ne kadar kızışsa da hep kesin olurdu. Çünkü, kişiliğine saygı duyuyorduk, sade işi değil, otoritesi de sugötürmezdi. Hastaları ve asistanları için çok iyi bir insandı bu bilgin. Anlattığını katı bir biçimde anlatırdı, öfkeliydi, son derece bilinçliydi, ve yaptığını bilerek yapardı. Çevresinde bir sıcaklık, bir yakınlık havası esiyordu. Son derece rahatsızdı, son derece alçakgönüllüydü, insanın zayıflıklarını duyuyordu.

Çevresinde bir usta hekimler topluluğu vardı. Yanılıp da bu topluluğa uygunsuz ve ortamın havasını bozan bir asistanı buyur ettilerse, bir de bakardınız Nissl kimse kibarlığına zarar vermeden çekip gitmiş. Topluluğa havasını verenler şunlardı: benim patronum başhekim Wilmanns; özellikle, eleştirici zekâsı, geniş kültürü ve bağımsız düşüncesiyle etkili olan Gruhle; ondan sonra, sezgisi güçlü, geniş bilgili Wetzel; iyi yürekli Hombourger; beyin histolojisinin yorulmak bilmez uzmanı Ranke; sonra çok genç ve her bilimsel araştırmaya açık olan Mayer-Cross. Böylece meslektaşlar arasında, ortak bir entellektüel hayatımız vardı; bunu da Nissl'e borçluyduk. Gruhle, belli zamanlarda bir araya gelişleri düzenlemekle yükümlüydü. Her şeyden önce, görüşmeler, hasta takdimleri, tartışmalar, uzman raporlarının görüşülmesi söz konusuydu; bu toplantılarda kliniğin bütün hekimleri bulunurdu. Ayrıca, Nissl'le yapılan bilimsel akşam toplantılarımız vardı, bu toplantılarda yeni çalışmalar sunulur, konular ortaya atılır, bunlar üzerine tartışmalar yapılırdı. Öte yandan, Gruhle'ün odasında küçük bir kurul toplanırdı, kurulda herkes büyük bir rahatlıkla ve tutkuyla içine doğanı bilimsel olarak ortaya koyardı. Gündelik çalışma toplantıları izlemeye fırsat veriyordu. Her yerde raslaşıyorduk, merdivende karşılaşıyor, birkaç söz ediyorduk. Her yönde kendiliğinden gelişen eşsiz bir hayattı bu; bu hayatta herkes, bilinçli olarak, büyük bilgi alanlarından birini üstün bir bilginin verdiği özel bir görüşle, ama aynı zamanda her durumu nazikleştiren eleştirici bir uzlaşmazlıkla geliştirmek için bir araya geliyordu. Çalışmak isteyen kişi konuşmalarda zamanını ve gücünü boşa harcamamaya dikkat etmek zorundaydı. Böylece doğdu o «aile ha-

vası», kimse bu ailede hakim değildi, herkes ortak eyleme katılmak zorundaydı. Her kişi burada her şeye rağmen kendi yolunu inatla izliyordu. Alman bilim hayatının en güzel geleneklerinden biri bu klinikte böyle gelişiyordu.

Gerçekte bu çevreye katılmak zorunda değildim. Sadece bir gönüllü asistandım ben. Sağlığım asil görevli olmamı engelliyordu. Klinikte kalmıyordum. Bu üzüyordu beni. Ama çalışmalarına katılabiliyordum, hepsi bana çok iyi davranıyordu. Her çeşit bilimsel toplantıya katılıyordum. Bütün vizitleri izliyordum.

Daha belirgin bir araştırma için bazı vakalar seçebilirdim. Wilmanns beni özel bir büroya yerleştirdi. Burada yöntemi henüz dağınık olan test çalışmalarını izliyordum, ayrıca zekâ araştırmalarını izliyordum. Enaz ve ençok kan basıncıyla izlenen kolay okumaları ilk olarak sağlayan yeni Recklinghausen aygıtıyla ve buradan giderek psişik değişmelerin gözlenmesiyle kan basıncı üzerine araştırmalar yaptım ve sonuçlar elde ettim, bu sonuçlar yayımlanmadı. Kaza sigortası vakalarıyla ilgili konularda mahkemeye raporlar verme fırsatım oldu. Hombourger'in hastalığı sırasında poliklinikte onun yerine baktım. Öğrencilere yardım sandığı hekimliğinde akıl ve sinir hastalıkları hekimi oldum. Düzenli bir asistan etkinliğine sahip olmadan, bir psikiyatrın bütün deneylerini geçirdim böylece. Durumumun elverişsizliği benim yararıma işliyordu. Belli zorunlulukların gerektirdiği zaman sınırlamalarının dışında her şeyi görebiliyor, her araştırmayı yapabiliyordum. Kişisel işlerimin dışında - durumu bana bir şey öğretmeyen ya da durumuyla ilgili notlar almadığım tek hasta yoktu - meslektaşlarımın çalışma hızlarını inceliyor, onların yöntemleri ve kendi yöntemlerim üzerine düşünüyor, onlardan çok şey öğreniyor, onları eleştiriyor ve usuller ve bulgular üzerine büyük bir kesinlikle çalışıyordum.

Kraepelin psikiyatrisi kliniğin düşünce temelini meydana getiriyordu; bu anlayışın çeşitli yorumları, kimsenin kendine maletmek istemediği bir görüş ve kavrayış birliğine ulaştılar. İki belli başlı grup oluştu böylece, birincisi araştırmalarını bunama (sonra şizofreni diye adlandırıldı) üzerinde topladı; öbürü obsesyonel ve depresif hastalıkları inceliyordu. Hastalığın birliği tezi tartışılıyordu; bu tez, tam olarak neyin söz konusu olduğu bilinmeden, bütün gözlemlere hakim olmuştu. Evrimi anlaşılabilir olan bir ki-

şilik gelişimini belirleyen biyografik evrelerle, bilinmeden organik diye nitelendirilen nedenlerden kalkarak insanda kesin bir kopmayla kökel bir değişim meydana getiren süreçler birbirinden ayırt ediliyordu.

Bu dönemde, 1910 dolaylarında, psikiyatriye somatik hekimlik hakimdi. Freud'ün etkisi dar bir çevreye kapalıydı. Yürürlükteki görüşler, psikolojik yorumlarda, kısır ve bilimdışı bir öznel yöneliş buluyordu. Kraepelin'in Wundt psikolojisine göre yaptığı deneyler istisnaydı. Bunlar daha çok çalışma eğrisiyle (yorgunluk, toparlanma), ilâçların, alkolün, çayın, v.b. psişik etkisi üzerine araştırmalarla ilgiliydi. Ama bu denemeler akıl hastalarıyla ilgili araştırmalara uymuyordu. Ancak bu denemeler çabuk yön değiştirdiler ve mescaline'le yapılan denemeler bazı yeni şeyler ortaya çıkarana kadar hiçbir gelişme göstermediler.

Alman psikiyatri kliniklerinde, bilimsel araştırmaların ve tedavi araştırmalarının yerinde sayışının bilincindeydiler. Sağlık korumayı ve akıl hastalarının bulunduğu büyük yapıları daha iyi duruma getirme çalışmaları durmadı. Bu zavallı insanların hayatı düzenlendi; bu hayatı değiştirmek söz konusu değildi. Başlıca çaba bu hayatı doğal ve çekilir duruma getirmekti. Uğraşma tedavisi başarıyla uygulandı, öyle ki bu tedavi, hastaların hayatının genel düzenlenmesinde insana ve akla uygun bir öge olarak kaldı. Onların son derece azalmış olan bilgilerini ve güçlerini görerek, zeki ama verimsiz psikiyatrlar (Hoche gibi), kendilerini dünyadaki insanların en inceleri ve en üstünleri gibi gösterme yolunu buldular.

Nissl'in kliniğinde, öbürlerinde olduğu gibi, alçakgönüllülük ölçüleri içinde hastalara bakılıyordu. Sonunda iyileştirmeyi ummuyorduk; gücümüz ölçüsünde, bazı akıl hastalarının durumuna yok yere bağlanmış mutsuzlukları uzaklaştırıyorduk. Hastalarla ilişkilerimiz duygu yükü yüklenmeksizin candandı, temiz ve anlayışlıydı. Sadece hastaların karşısında değil, ama hayatın karşısında da doğal tutumumuz «psikiyatrik yumuşaklık» taşıyordu. Toplum ve hukuk sorunlarıyla çok ilgileniyorduk. Wilmanns, birçok serserinin durumunu yararlı biçimde inceledi. Bildiri ve tartışma nedeniyle Heidelberg'de hukukçulardan ve hekimlerden meydana gelen bir psikiyatri-hukuk kurulu düzenli olarak toplanıyordu.

Bütün bunları oraya girdiğimde hazır buldum. Olgular da,

edinmeye çalıştığım yöntemler kadar uyarıyordu beni. Bir yüzyıldır inanılmaz bir biçimde yığılan psikiyatrik araştırmalar eksiksiz ve sıradan gevezeliklerden başka bir şey değildi büyük ölçüde. Aralarında zaman zaman ilgi çekici belirlemelere raslanıyordu, bir yazar açık olarak konmuş, kesinlikle özdeşleştirilebilir bir gözlem yaptıysa raslantıyla. Bu yazılar çok zaman aynı şeyleri ayrı terimlerle, genellikle de karanlık bir biçimde konu ediniyordu. Her okulun kendine göre bir terminolojisi vardı. Sanki birçok dil konuşuluyordu, klinikler arasında sanki ağız farkı vardı. Bütün bilginler için ortak bir bilimsel psikiyatri yok gibiydi. Olağan hasta takdimleri sırasında, hekimlerin görüşmeleri sırasında öyle bir duyguya kapılıyordum ki, sanki hep *ab ova* olarak yeniden başlanıyordu, konuyu bazı sefil kategorilere indirgemekten, çoktan söylenmiş sözleri yeniden yorumlamaktan vazgeçilmiyordu. Zaman zaman öğrendiğim şeylerden memnun oluyordum, ama bazen de bana yerimizde sayıyoruz gibi geliyordu. Elimin altında olan, herbiri korkunç basit olduğu halde birbirine dolanan bir sürü kavrayışa hakim olamadığım bir evrende yaşıyordum sanki. Birçok hekimin içinde psikiyatrların düşünmeyi öğrenmek zorunda olduğunu söyledim bir gün. «Jaspers dayak istiyor» dedi Ranke dostça gülümseyerek.

Bu kafa karışıklığının, sorunun yapısına bağlanamayacağını anladım. Psikiyatrinin konusu insandı, sadece insan bedeni değil; ayrıca, ruh, kişilik, insanın kendisi v.b. görmezden gelindiği zaman, insan bedeni de pek söz konusu değildir belki de. Ben sadece organikçilerin «akıl hastalıkları beyin hastalıklarıdır» (Griesinger) görüşüne bağlı değildim, aynı zamanda «akıl hastalıkları kişilik hastalıklarıdır» (Schüle) görüşüne bağlıydım. İnsan bilimleri öyleyse tıp sorunlarıyla uğraşmalıydılar. Aynı kavramlar sözkonusuydu; bunlar çok ince, çok gelişmiş, çok açık kavramlardı. Zihin karışıklığı *(confusion mentale)* durumundaki hastalarla ilgili dil özelliklerini ve paranoyakların konuşmalarından parçaları not ettiğimiz bir gün Nissl'e şöyle dedim: «Dilbilimcilerin bize öğretecek çok şeyi var.»

1911'de Wilmanns ve yayımcı Ferdinand Springer beni bir genel psikopatoloji kitabı yazmak için çağırdıklarında, bu durumdaydım. Yurtsama, cinayet, zekâ testleri, duyum yanılmaları *(illusions sensorielles)*, hezeyanlı fikirler *(idées delirantes)*, hasta-

lıklı süreçler üzerine bazı çalışmalar yayımlamıştım, bu çalışmalarımda hastaların dosyalarından alınan örnekler kullanmıştım. Bana güvenmeleri için bu yetti onlara. Biraz korktum bu işten; ama hemen büyük bir çabayla koyuldum, hiç değilse olguları sınıflamalıydım, bir yöntem zorunluluğu üzerine dikkatimi toplamalıydım. Öyle ki, bir klinik anlayışıyla, ortak çalışmalarımızla desteklenmiş duyuyordum kendimi. Bu ortamda bir psikopatoloji yazmak pek de zor değildi. Sonuçlar bunu yazmaya elveriyordu ve bununla ben görevliydim.

Kişisel araştırmalarım ve psikiyatride daha önce söylenmiş ve yapılmış olanlar üzerine görüşüm beni yeni yollara itti. Attığım iki esaslı adımı filozoflara borçluyum.

Yöntem olarak Husserl'in fenomenolojisini seçtim, Husserl bunu baştan tanımlamalı psikoloji diye adlandırıyordu. Bir varlık görüşüne doğru son evrimini bir yana bırakarak, ona bağlı kaldım. Hastanın, iç deneylerini, bu deneyler bilince geldiği an anlatması mümkün ve yararlı göründü. Hastaların bu kişisel tanımlamaları yalnızca duyu yanılmalarını anlamamıza elvermez, aynı zamanda hezeyanlı yaşantıları ve ben bilincinin ve duyuların çeşitli biçimlerini anlamaya elverir, bu o kadar açık olarak görünür ki, onları yanılgıya düşmeden başka vakalarla özdeşleştirmek mümkündür. Fenomenoji böylece bir araştırma yöntemi oluyordu.

Kuramsal açıklamalar psikolojisine karşı Dilthey bir başka psikolojiyi, tanımlamalı ve ayrıştırmalı psikolojiyi koymuştu. Bu anlayışı, kapsamlı psikoloji adıyla değiştirdim. Freud tarafından epeyce önce denenmiş, özel bir tarzda uygulanmış teknikler üzerinde dikkatle çalıştım, bu teknikler doğrudan doğruya yaşanmış olgulardan ayrı olarak, psişik ilişkileri, anlam bağlarını, temaları doğuşları içinde anlamaya imkân veriyordu. Onlara bir yöntemli doğrulama kazandırma ve onlardan nesnel bir yapı kurma yollarını araştırdım. Bana öyle geldi ki, tanınmış ve sınıflandırılmamış birçok psikolojik öge, olguların tanımlanması sayesinde mantıksal yerlerini bulabiliyorlardı.

Burada edimler psikolojisiyle ilgili kuramlardan sözetmeyeceğim; kavramlar açıktır (fenomenoloji ve kapsamlı psikoloji kavramlarının tersine); anlamları açık olan anlatım olgularını, psişik süreçlerle bir arada görülen karmaşık bedensel gösterilerden ayıran şeyden sözetmeyeceğim burada; süregiden bilgilerin öbür yön-

temsel açıklamalarını sessiz geçiştireceğim. Dikkatleri bir noktaya çekmek isterdim. Her alanda, hiç bir gerçek bilgi ortaya koymayan gevezeliklerle, özellikle psikiyatri dilinde önemli bir rol oynayan «kuram»larla savaştım. Gördüm ki, psikoloji kuramları doğa bilimleri kuramlarına göre geliştirilmişlerdir ama, onların özelliklerini hiç bir zaman kazanamamışlardır. Çünkü, bu kuramların gelişimleri psişik gösterilere hakim olan bir temel sürece bağlanamamıştır. Topluca sürdürülen bir araştırma, sürekli olarak çelişkilerin tuzağına düşmekle, deneye ne kanıtlama, ne yalanlama olanağı vermiyordu. Bu yoldan, her zaman, ancak görece olarak benimsenebilen ama çiftyönlü olan, hiçbir zaman tam uyarlı olmayan ve hiçbir zaman kesin bir araştırmaya uygulanamayan benzerliklere varılıyordu. Her düşüncede, kuramsal düşüncede de, bilim için olumlu bir değeri olacak olan ögeyi arıyordum. Bunun gibi, incelememde de, kuramları, bu öge olmadığı zaman bilimsel ufkun dışında kalacak olan şeyi karşılaştırma yoluyla tanımlayan bir araç olarak sistemli bir biçimde gruplaştırdım. Bütün mümkün kuramlara hakim olmak ve hiç birini ihtiyatsızca benimsememek sözkonusuydu. O sıralar, özellikle, Wernicke ve Freud'ün kuramlarına başvuruluyordu. Bugün her ikisi de unutulmuştur; bugünün psikanalistleri için bile Freud'ün kuramı eski tarihlidir ve tam bir güven vermez.

Yapı, özellik, morfoloji, hastalığın birliği alanlarında insanı bir bütün olarak ele almayı sağlayan yeni yöntemler bulmayı kuruyorlardı belirsizce. İnsanı bir bütün olarak ele almakla (somatik düzeyde) bazı sonuçlar elde etmişlerdi. Ama bu bütün, daha ayrı bir bütünlüğün (tek bütünlük olan, hiç bir zaman nesne olmayan insanlık bütünlüğünün) tümleyici parçası olarak göründü az sonra ve bu bütün hiç bir durumda bu bütünlüğün kendisiyle özdeşleşmiyordu. Çünkü bir bütün olarak düşünülen insan, bütün sezilebilir nesnelleştirmeleri aşar. İster kendi için bir varlık olsun, ister bilgin için bir bilgi nesnesi olsun, hiç bir zaman sonuna erdirilmiş olmayacaktır insan. O, açık kalmaktadır. İnsan, her zaman, kendi üzerine bildiği ve kendi üzerine bilebileceği şeylerden çok daha fazla bir şeydir. Bütünün sistematik sunumunda bilimsel eğilim, bütün görüş noktalarını bir araya toplamaktı o zaman. Psikopatolojide, bilinen şeyi, bilinenin nasıl bilindiğini ve bilinmeyen şeyi kavram düzeyinde aydınlatmak gerekiyordu. Eleştirili bir dü-

şüncede, özellikle, araştırmaya uygun bir verinin kendini gösterdiği yolları göz önünde tutmak gerekiyordu. Elbette, daha baştan, bu tür soruları ortaya koydum. İlk tıp sınavında *(physicum)*, omuriliğin anatomisiyle ilgili soruya, araştırma yöntemlerini ve bu yöntemlerin gözlem alanlarını göstererek cevap verdim. Anatomi profesörü (Goettingue'den Merkel) şaşırdı, beni kutladı, ben de buna şaşırdım.

Sistem hiç bir özel yöntemin *a priori* olarak zorunlu kılınmamasını gerektiriyordu, bu yöntem bilginin sadece bir bölümüyle ilgili de olsa. Gerçeğe, apaçık ulaşan yolları açık tutmak gerekiyordu. Ayrıca, öncülleri ve sınırları göstermek gerekiyordu.

Bu yüzden, kendimi okul anlayışlarına karşı olarak yetiştirdim, bu anlayışlar tekelci oldukları ölçüde; gerçeğin bir yanını gösterdikleri ölçüde de onları benimsedim. Psikopatolojide bilimsel anlam her zaman uyanık kalmak zorundadır.

Psikopatoloji kitabım hep şu ilkeler üzerine temelleniyordu: bilgileri geliştirmek; bilgileri, kendilerini elde edebilmemizi sağlayan yöntemlere göre sınıflamak; tanınabilir olanı tanımak; böylece, olguları aydınlatmak.

Ama ayrıca bu, şu anlama geliyordu: yöntemsel araştırmalar, gerçek bilgilere ulaştırmadıkları sürece, hiç bir içsel değere sahip değillerdir. Eski bir atasözü şöyle der: kıyıda yüzücülüğü konuşmakla yüzme öğrenilmez. Kesinlikle soyut mantıksal sözleri psikopatoloji kitabımdan uzak tutmaya karar verdim. Ancak bilginin somut bir malzemesi onlara bir anlam vermekteyse kullanacaktım onları. Her yöntem gerçek bir içerikle, yani gözlemi sağlayan şeyle değer kazanır ancak. Kitabımın temel deneyci tutumu, bir olguyu psikopatolojik bilginin nesnesi olarak özdeşlemek için, somutun ve nesnelin sürekliliğini zorunlu kılıyordu. Ama nesnel verilerin biryapılı olmayan özelliği de kendini gösterecekti. Olgular ve kavrayışlar tek bir plânda değildir. Birçok yöneliş tarzı arasında, onlar, daha çok temelden ayrı görünürler. Bu yüzden, kitabımın

okuyucusu, yalnız onun içeriğini öğrenmemeli, aynı zamanda bu içeriğin nasıl ve ne ölçüde pozitif bir değere sahip olduğunu düşünmeyi öğrenmelidir.

Bu yöntemli düşünme ve sınıflama ilkesi psikiyatrın insanı inceleyişinden daha önemli göründü bana. İnsan, dünyanın bütün nesnelerinden, bir bilgi nesnesi gibi kendi bütünlüğü içinde ele alınamayışıyla ayrılır, tıpkı dünyanın kendisi gibi. İnsanı her tanıyışımızda, insanın dışa vuran yanlarından biri sözkonusudur, insanın kendisi değil. İnsanı bütünlüğü içinde tanıdığımızı her öne sürüşümüz bir ham hayaldir, bu durumda belli bir görüş tek görüş gibi alınmakta, özel bir yöntem evrensel bir yöntem sayılmaktadır.

Bir bilgiyi edinebilmek için özel bir yönteme açıklıkla başvuran insan, sözde bütünsel bilgisinden kurtulur. Hekim de, her insanın özel olarak sonsuz olduğu bilincini hiç kaybetmeyerek insan kalabilir. Yalnız bu bilinç hekime, her insan karşısında, bu arada akıl hastaları karşısında zorunlu edepliliği verir. Hekim için ve bilgin için kurtarılacak olan insandır, bir bireydir her zaman. Deyim yerindeyse, hiç bir bilimsel araç insan varlığının bilançosunu çıkarmaya elvermeyecektir. Hasta insan da, herhangi bir insan gibi, bitmez tükenmez bir şeydir. Hiç bir bilgi, kişilik sırrının eşsiz yıkıntılar gibi parıldamasını engelleyemeyecektir.

Bu anlayışta yazılan bir kitap elbette ilkten şaşkınlık verecektir, böyle bir kitap aynı zamanda eksikli kalmaya mahkûmdur.

Sonraki baskılarda, bu yapıları arıtmaya ve belirginleştirmeye, olguları daha geniş görünüşlerde anlatmaya çalıştım. Bu eser on yıl kadar uğraştırdı beni. Daha sonra, yeni görevler alarak ve klinikten uzak kalarak, psikopatoloji çalışmalarımı bıraktım; Swedenborg ve Hölderlin karşılaştırmasına yönelerek Strindberg ve Van Gogh vakalarını anlatmakla yetindim (1920), ayrıca bir kitabın bir bölümünde Nietzsche'nin hastalığını ele aldım (1936).

Kitabım açısından klinikte çalışmalarımı sürdürürken, dostça ve düşmanca yapılan sert eleştirilerle karşılaştım. Bu eleştiriler bana yardımcı oldu.

En ciddi eleştiride bulunan Gruhle oldu. Toplantılarımızda öne sürdüğüm her şeye karşı çıkıyordu. Bundan çok heyecanlandım. Eleştirisi benim için verimli bir dürtü oldu. Bir akşam psikiyatride fenomenolojik yönelişimle, yani deneme ve tasarımlarımla

ilgili bir makalenin taslağını sundum. Gruhle tümüne açıkça karşı çıktı. Doğru yolda olduğuma inanarak, birkaç günde makalemi yazdım, söylemek istediğimi açık açık koydum ve makaleyi Gruhle'ye verdim. Benimsediğini gördüm, şaşırdım ve sevindim.

Çeviren: *Afşar TİMUÇİN*

CLAUDE BERNARD

DEYNEYSEL HEKİMLİĞE GİRİŞ

Deneysel usavurmada deneyci gözlemciden ayrılmaz.

Deneysel yöntemin ilkelerini toplu olarak kavramak isteyen bilgin, koşullarla ilgili iki kuralı yerine getirmeli ve amacına varmak ve doğruyu ortaya çıkarmak için zihnin vazgeçilmez olan iki

niteliğine sahip olmalıdır. İlkin, bilgin, oluşların denetimine bırakacağı bir fikre sahip olmalıdır; ama aynı zamanda, çıkış noktası olan ya da fikrini denetlemeye yarayan oluşların doğru ve iyi kurulmuş olduğundan emin olmalıdır; bunun için o, hem deneyci, hem de gözlemci olmalıdır.

Daha önce söylediğimiz gibi, *gözlemci* gözlerinin önündeki olguları katışıksız ve basit olarak belirler. Bir olguyu eksik gösterebilecek ya da yanlış belirtebilecek gözlem yanılmalarına karşı dikkatli olmak tek tasası olmalıdır. Bu bakımdan, o, gözlemini daha tam kılmaya yardım edebilecek bütün araçları kullanır. Gözlemci olguların fotoğrafçısı olmalıdır, gözlemi tam tamına doğayı göstermelidir. Önceden edinilmiş bir fikri olmaksızın gözlemlemesi gerekir; gözlemcinin zihni edilgin olmalıdır, yani susmalıdır; o, doğayı dinler ve doğanın söylediğini yazar.

Ama, oluş belirlenince ve olgu iyi gözlemlenince, fikir belirir, usavurma işe karışır ve olguyu yorumlamak için deneyci ortaya çıkar.

Daha önce de gördüğümüz gibi, *deneyci*, az çok olası ama öncesel bir yorum ve gözlemlenen olgular sayesinde deneyini öyle bir biçimde düzenleyen kişidir ki, deneyi öngörülerinin mantıksal düzeninde varsayımı ya da önceden edinilmiş fikri denetlemeye yarayan bir sonuç getirir. Bunun için, deneyci, tasarladığı amaca ulaşmaya en uygun deneysel koşulları bulmak için düşünür, dener, yoklar, karşılaştırır ve birleştirir. Zorunlu olarak, önceden edinilmiş bir fikirle deney yapmak gerekir. Deneycinin zihni etkin olmalıdır, yani doğayı sorguya çekmelidir ve doğaya kendisine fikir veren çeşitli varsayımlara göre her anlamda sorular yöneltmelidir.

Ama bir kere deney koşulları kuruldu ve önceden edinilmiş fikre ya da zihnin daha önceki bakışına göre maydana getirildi mi, daha önce söylediğimiz gibi, bundan, *kışkırtılmış gözlem*, yani *tasarlanmış gözlem* çıkar. Bununla, deneycinin düzenlediği olgular kendini gösterir, daha sonra kendilerini doğuran deneysel fikre bağlı olarak kendilerinden hangi denetimin elde edilebileceğini bilmek için daha önce *belirlenmesi* gereken olgular.

Oysa, deneyin sonucu kendini gösterdiği andan itibaren deneyci kışkırtmış olduğu gerçek bir gözlemle karşı karşıya bulunur, ve bu gözlemin her gözlem gibi, önceden edinilmiş bir fikir olmaksızın belirlenmesi gerekir. Bu durumda deneyci ortadan çekilmeli

ya da daha çok bir anda gözlemci haline gelmeli; ancak deney sonuçlarını kesinlikle sıradan bir gözlemin sonuçlarıymış gibi belirledikten sonra zihni deneysel varsayım aynı sonuçlarla doğrulanmış mı ya da reddedilmiş mi diye usavurmak, karşılaştırmak ve yargılamak için geri gelecek. Yukarıda ortaya konan karşılaştırmayı sürdürmek için şöyle diyeceğim: deneyci doğaya sorular sorar, ama doğa konuşunca o susar; doğanın verdiği cevapları belirlemeli, doğayı sonuna kadar dinlemeli, her durumda doğanın kararlarına başeğmelidir. Deneyci doğayı duvağını açmaya zorlamalı, dendi. Evet, elbette deneyci doğayı, ona saldırarak ve her anlamda sorular yönelterek duvağını açmaya zorlar, ama asla ne doğanın yerine cevap vermeli, ne de deney içinde varsayımı destekleyecek ya da doğrulayacak sonuçlar bölümünü alarak doğanın cevaplarını eksik dinlemeli. Daha sonra göreceğiz ki, deneysel yöntemin en büyük tehlikelerinden biri buradadır. Önceden edinilmiş fikrini saklamayı sürdüren ve deney sonuçlarını sadece bu görüş açısından belirleyen deneyci zorunlu olarak yanılgıya düşer, çünkü o, önceden göremediği şeyi belirlemeyi ihmal eder ve o zaman eksik bir gözlem yapar. Deneyci, fikrini doğanın bir cevabını istemede bir araç olmaktan başka türlü almamalıdır. Ama fikrini doğanın buyruğuna vermeli ve kışkırttığı olguların gözleminin öğreteceklerine göre fikrini bırakmaya, biçimlemeye ya da değiştirmeye hazır olmalıdır.

Öyleyse bir deneyde göz önünde tutulacak iki işlem vardır. Birincisi, *tasarlamak* ve deney koşullarını gerçekleştirmektir; ikincisi, deney sonuçlarını *belirlemek*'tir. Önceden edinilmiş bir fikir olmadan bir deney kurma olanağı yoktur; daha önce dediğimiz gibi, bir deney kurmak demek, bir soru sormak demektir; cevap bekleyen bir fikir olmadan bir soru düşünülemez. Bu durumda, mutlak ilke olarak, deney her zaman önceden edinilmiş bir fikir için kurulmuş olmalıdır; bu fikrin çok ya da az bulanık, çok ya da az belirlenmiş olması önemsiz diye düşünürüm. Kendisi de kışkırtılmış bir gözlemden başka bir şey olmayan deney sonuçlarını belirlemeye gelince, aynı şekilde ilke olarak bütün öbür gözlemlerde olması gerektiği gibi, yani önceden edinilmiş bir fikir olmaksızın yapılmalıdır derim.

Deneycinin varlığında bir de deneyi tasarlayan ve kuran kişiyle, deneyin yapılmasını gerçekleştiren ya da sonuçları belirleyen

kişi ayırt edilebilir ve ayırılabilir. Birinci durumda, bilimsel yaratıcının zihnidir çalışan; ikincide, gözlemleyen ya da belirleyen duyulardır. İleri sürdüğüm kanıtı bize daha çarpıcı biçimde Fr. Huber örneği sağlar. Bu deneyleri tasarlıyor, sonra bunları hiç bir bilimsel fikre sahip olmayan hizmetçisine yaptırıyordu. Bu durumda Hubert deneyi kuran yönetici zihindi; ama bir başkasının duyularını kullanmak zorunda kalmıştı. Hizmetçi, önceden edinilmiş bir fikir için kurulmuş deneyi gerçekleştirmekte zekâya başeğen edilgin duyuları temsil ediyordu.

Deneysel yöntemde varsayımların ve önceden edinilmiş fikirlerin kullanılmasını mahkûm edenler, deneyin kurulmasıyla sonuçların belirlenmesini karıştırma yanlışına düştüler. Deney sonuçlarını varsayımlar ve önceden edinilmiş fikirlerden arınmış bir zihinle belirlemek gerekir demek doğru olur. Ama, deney kurmak ya da gözlem araçları tasarlamak söz konusu olduğu zaman varsayımların ve fikirlerin kullanılışını yasak etmekten sakınmak gerekecektir. Tersine, birazdan göreceğimiz gibi, ingeleme özgür çalışma olanağı vermelidir, bu bütün usavurmanın ve bütün tasarlamanın ilkesi olan fikirdir, her tür girişim bu fikre bağlanır. Zarar verebilir bahanesiyle ne deneyi örtbas etmeli, ne de uzaklaştırmalıdır, yapılacak şey deneyi düzenlemek ve ona bir kriteryum vermektir, bu da apayrı bir şeydir.

Eksiksiz bilgin, hem kuramı, hem deneysel uygulamayı kucaklayan kişidir. 1. bilgin, bir oluşu belirler; 2. bu oluş hakkında zihninde bir fikir doğar; 3. bu fikirden giderek usavurur, bir deney kurar, bu deneyde maddi koşulları tasarlar ve gerçekleştirir; 4. bu deneyden gözlemlenmesi gereken yeni olgular doğar ve bu böylece devam eder. Bilginin zihni, bir anlamda her zaman iki gözlem arasında yerleşmiş bulunur: biri usavurmaya çıkış noktası olmaya yarar, öbürü bilginin sonuç çıkarmasına yarar.

Daha aydınlık olmak için, deneysel usavurmanın çeşitli işlemlerini ayırmaya çalıştım. Ama, bütün bunlar aynı zamanda tıp gibi çok karışık bir bilimde araştırmalara girişen bilginin kafasında geçince, gözlemin sonucu olanlarla deneye ait olanlar arasında öyle bir karışıklık vardır ki, bu terimlerin herbirini bu girift karışımın içinde ayrıştırmak istemek olanaksız ve zaten yararsız olacaktır. İlke olarak *a priori* fikri ya da daha doğrusu varsayımı deneyin uyarıcısı saymak ve onu serbest akışına bırakmak yetecektir, ye-

ter ki, deneyin sonuçları kesin ve tam olarak gözlemlenmiş olsun. Eğer varsayım kendini doğrulamazsa ve yokolsa bile, onun bulduracağı oluşlar bilimin sarsılmaz malzemesi olarak elde edilmiş kalacaklardır.

Öyleyse, gözlemci ve deneyci deneysel araştırmanın değişik evrelerine cevap vereceklerdir. *Gözlemci,* artık usavurmaz, belirler; *deneyci,* tersine, usavurur ve elde edilmiş oluşları temel alır, bu oluşlardan giderek akla yatkın bir biçimde başka oluşları tasarlamak ve başka oluşları kışkırtmak için. Ama, kuramda ve soyut bir biçimde gözlemci deneyinden ayırt edilebilirse de, uygulamada bunları birbirinden ayırmak olanaksız gibidir, çünkü aynı araştırmacıyı zorunlu olarak birbiri ardından hem gözlemci, hem deneyci olarak görüyoruz.

Bir bilgin bütün bir bilimsel soruyu sadece kendisi bulduğu ve geliştirdiği zaman, bu durum açıklıkla ortaya çıkar. Ama, çok defa bilimin evriminde deneysel usavurmanın çeşitli parçaları birçok araştırıcı tarafından paylaşılmıştır. Aynı şekilde, tıpta olsun, doğa bilimlerinde olsun sadece gözlemler toplandı ve bir araya getirildi; öbürleri, gözlemler üzerine kurulmuş az çok önemli ve az çok olası varsayımlar ortaya koyabildiler; daha öbürleri, varsayımları denetlemesi gereken deneyi meydana getirmek için uygun koşulları deneysel olarak gerçekleştirdiler; sonunda, bir başkaları da, çeşitli gözlemcilerin ve deneycilerin elde ettiği sonuçları özellikle genelleştirmeye ve sistemleştirmeye yöneldiler. Deney alanının bu parçalanışı yararlı bir şeydir, çünkü bu çeşitli parçalardan herbiri daha iyi işlenmiştir. Sonunda görülüyor ki, bazı bilimlerde gözlem ve deney araçları tamamen özel aletler haline geldiği için, bunların yönetimi ve kullanılışı belli bir alışkanlık gerektirir ve belli bir el ustalığı ya da bazı duyuların yetkinleşmesini ister. Ama, bilimde uygulamayla ilgili olarak uzmanlığı kabul ediyorsam da, onu kuramsal olan her şey için reddederim. Sonuç olarak, genelliklerin uzmanlığını yapmayı felsefeye karşı ve bilime karşı bir ilke olarak düşünürüm, her ne kadar bu bilimler üzerine temellendirilmiş oluşuyla öğünen modern bir felsefe okulu tarafından önerilmişse de.

Bununla birlikte, deneysel bilim, yöntemin ayrı olarak alınmış bir yanı ile ilerleyemez; ancak, yöntemin ortak bir amaca doğru işbirliği yapan bütün parçalarının birleşmesiyle ilerler. Gözlemler

toplayanlar, bu gözlemler ancak ardarda deneysel usavurmadan geçirilirse yararlıdır; yoksa, gözlemlerin belirsiz birikimi hiç bir yere götürmez. Başkalarının topladığı gözlemler üzerine varsayımlar ortaya koyanlar, ancak bu varsayımları deney yaparak doğrulama yolunu tuttukça yararlıdırlar; yoksa, deneyle doğrulanmayan ya da doğrulanamayan varsayımlar ancak sistemler meydana getirirler ve bizi yeniden skolastik'e götürürler. Deney yapan kişiler bütün hünerlerine rağmen eğer tam ve iyi yapılmış gözlemler üzerine temellenmiş önemli bir varsayımdan ilham almamışlarsa, soruları çözümleyemeyeceklerdir. Sonunda, genelleyen kişiler, bu kuramların göstermeye yöneldiği bütün bilimsel ayrıntıları kendileri tanıyacak olanlar kadar dayanıklı kuram koyamayacaklardır. Bilimsel genellemeler özelliklerden ilkelere yükselmek zorundadır; ve ilkeler öylesine kararlı şeylerdir ki, en derin ayrıntılara dayanırlar, kazığın toprağa çakıldıkça sağlam oluşu gibi.

Böylece görülüyor ki, deneysel yöntemin bütün parçaları birbirine zincirleme bağlıdır. Oluşlar zorunlu gereçlerdir; ama onların deneysel usavurmayla meydana getirilişi, yani kuram, bilimi gerçek olarak oluşturur ve kurar. Oluşların biçimlediği fikir, bilimi sunar. Deneysel varsayım, önceden edinilmiş ya da oluşturulmuş bilimsel fikirden başka bir şey değildir. Kuram da, deneyle denetlenen bilimsel fikirden başka bir şey değildir. Usavurma, fikirlerimize bir biçim vermeye yarar, öyle ki, ilkel olarak ve sonuç olarak her şey bir fikre dönüşsün. Bu fikir, bütün bilimsel usavurmanın çıkış noktası ya da *primum movens*'idir, ve bu fikir, aynı şekilde, zihnin *bilinmeyene doğru* gidişinde amaçtır.

Çeviren: *Yüksel TİMUÇİN*

AFŞAR TİMUÇİN

STOACI ÖDEV AHLÂKINDA BİREYİN YÜKÜMLÜLÜĞÜ

Her ahlâk anlayışı, insanın davranışını belli bir doğrultuda yükümlemek ister. Bir davranış, bir ahlâk davranışı olabilmek için, kurallarla belirlenmiş bir özgürlük anlamı taşımak zorundadır. «Bir ahlâk yargısı bir belirleme değil, bir benimsemedir» der çağdaşlarımızdan biri. Demek ki, bir ahlâk davranışı, hem zorun-

lulukla, hem istemlilikle belirlenmiştir. Ahlâklı davranışta bulunan bir kişi, bir zorunluluğu isteyerek yerine getirmektedir, diyebiliriz. Gerçek ahlâk yasaları, kişinin uyup uymamakta özgür olduğu yasalardır. Gerçekte, ne kadar insan varsa, o kadar ahlâk anlayışı vardır; kişi, ahlâk yasalarına, topluma hoş görünmek ya da uymak için değil, kendisiyle uyuşmak için bağlanır. Ahlâk anlayışı toplumun da olsa, ahlâklı davranış kişinindir.

Toplumu, insanı, evreni ne genişlikte kucaklamayı amaçlarsa amaçlasın, bir ahlâk anlayışı, bireyi yükümlü kılar. Topluca girişilen ahlâklı davranışlar olabilir; bu tür davranışlar da, tek tek bireylerin sorumluluğu üzerine temellenmiştir, tek tek bireylerin ahlâklı davranışlarıyla örgülenir. Her ahlâklı davranış, bireyin kendi bilinciyle hesaplaşmasından doğar. Her ahlâk davranışı, demek ki, bilinçli bir davranıştır; bilinçli bir hesaplaşmadan geçmemiş bir ahlâk davranışı, sonuçlarına ilgisiz kalmakla, ahlâk davranışı olmaktan çıkar, olsa olsa doğru bir davranış, yararlı bir davranış olarak kalır. Yurdunu kurtarma isteğiyle savaşa katılan kişinin davranışıyla, savaşa gelişigüzel katılan kişinin davranışı, ortak bir sonuca da yönelmiş olsa, ahlâk açısından ayrı ayrı davranışlardır.

Bazı ahlâk anlayışları kişiyi bazı doğru davranış kuralları üzerinde yükümlemekle yetinir, bazıları da kişiyi böyle bir yükümlenmeye koyduktan sonra onu bütün insan karşısında görevli kılar. «Başkalarına kötülük yapma» diyen bir ahlâkçıyla «başkalarına iyilik yap» diyen bir ahlâkçının, kendi ahlâk anlayışlarını gerçekleştirebilmek için başka başka yönelişler almaları doğaldır. Tek kişinin mutluluğunu öngören bir ahlâkla, tek kişiyi başkalarının mutluluğuyla yükümleyen ahlâk aynı anlama elbette gelmeyecektir. Stoa ahlâkı, bütün ahlâk anlayışları gibi, bireye davranışlarının temel kurallarını sunmak istiyor, bununla yetinmeyerek, bireyi başka insanlar karşısında yükümlüyordu. Bireyi, doğru davranması gereken bir varlık olarak, toplumun, evrenin karşısına yerleştiriyor, ona, doğru davranışın, yerinde davranışın, insana uyar davranışın değişmemesi gereken ilkelerini yazdırmaya çalışıyordu.

Stoa ahlâkına yeniden dönmemiz, onda bireyin kendisi karşısında ve bütün insan karşısında zorunlu yükümlenişini görmemiz gerekiyor. Bugün doğru bilgi araştırmalarının temelinde Descartes hâlâ nasıl bulunmalıysa, doğru davranış araştırmalarının temelinde de Stoa ahlâkı öyle bulunmalıdır. Birincisi, bize, doğru

bilgiye varmada benimsenmesi gereken bilinç hesaplaşması yönteminin en uygun ve en yalın, aynı zamanda en köktenci kurallarını verirken, ikincisi, doğru davranışa varmada benimsenmesi gereken en uygun kuralları yazdırıyor. Doğru bilgiye varmak isteyen her kişi «hayatında bir kere» nasıl bütün bilgilerini kuşkuya koymalıysa, doğru davranışın yasalarına ermek isteyen her kişi «hayatında bir kere» Stoa ahlâkında bireyin nasıl yükümlendiğini görmek zorundadır.

Biz burada Stoa ahlâkının genel görüşünü çizmeye çalışacak değiliz. Stoa felsefesinin fizikten, mantıktan, ahlâktan ne anladığını anlatmaya hele hiç kalkamayız. Ancak, şu kadarını belirtelim ki, tek kişinin kaleminden çıkmamış olan Stoa felsefesi, sayısız çeşitlilikler gösteren bir felsefedir. Aşağı yukarı M.Ö. IV. yüzyıldan M.S. II. yüzyıla kadar uzanan bir felsefe, köleden imparatora kadar birçok filozof yetiştirmiş olan bir felsefe, elbette başladığı yerle bittiği yer arasında sayısız çeşitlilikler gösterecekti. Bir noktayı belirtmemizde yarar var: Stoacılar felsefeyi mantık, fizik ve ahlâk olarak üçe bölüp bu alanların herbiriyle ayrı ayrı uğraşmış da olsalar, daha çok ahlâk felsefecileri olarak tanınırlar; özellikle sonlara doğru, Stoa felsefesi bir ahlâk felsefesi olup çıkmıştır. Bu okulun ahlâka verdiği yeri iyi kavrayabilmek için, önce onların şu belirlemelerine bir göz atmakta yarar var: Stoacılar felsefeyi bir hayvana benzetirlerdi. Kemikler ve sinirler mantıktır, et ahlâktır, ruh fiziktir. Ya da yumurtaya benzetirlerdi. Kabuk mantıktır, ak ahlâktır, sarı fiziktir. Ya da meyva veren bir bahçeye benzetirlerdi. Çit mantıktır, meyva ahlâktır, toprak ve ağaçlar fiziktir. (Diogenes Laetrios'a göre). Bu belirlemeler bize şunu öğretiyor: Felsefenin üç alanı birbirine sıkı sıkıya bağlıdır, doğal olarak bağlıdır. Özellikle ahlâk'ın bir bahçenin meyvası sayılması, Stoa filozoflarının ahlâka verdiği yeri belirlemesi bakımından ilginçtir.

Bu ahlâkın iki ayrı yönü, iki ayrı görünümü, iki ayrı uzanımı, iki ayrı konusu vardır. Birincisi: Bireyin kendisini doğru davranan bir varlık olarak kurması, yani kendisi karşısında yükümlenmesi. İkincisi: Bireyin başkalarını doğru davranışa yönelten bir varlık olarak eylemde bulunması, yani başkaları karşısında yükümlenmesi. Birey bu çift yönlü yükümlenmeyi nasıl gerçekleştirir? Birey önce kendisini sürekli seçimleriyle adım adım kurarak erdem'e doğru yönelir, sonra dış dünyaya açılarak başka insanla-

rın erdeme yönelmesi için çalışır. İnsanı kendine ve başkalarına karşı yükümleyen bu ahlâk, bir ödev ahlâkıdır. Birey, yetkin bir varlık değildir, bir başka deyişle Tanrı değildir; birey, yetkinliğe doğru sürekli atılımlarda bulunması *gereken* bir varlıktır. Doğa'dır yetkin olan. Birey, Doğa'nın bir parçasıdır. Stoa anlayışında Tanrı kavramıyla Doğa kavramı özdeşleşmiştir. Yetkin bir varlık olmayan ben, yetkin varlığı, Doğa'yı izlemeliyim. Chrysippus'un belirlediği ve öbür Stoa filozoflarının benimsediği ve zaman zaman değişik biçimlerde kullandığı şu formülü hatırlamamız gerekiyor: «Doğa'ya uyarlı olarak yaşamak.»

İnsan doğal bir varlıktır, Doğa'nın bir parçasıdır. İnsan, bir ağaç gibidir örneğin. Doğar, yaşar, ölür. Şöyle der Epiktetos: «Biliyorum, doğan her şey ölmek zorunda, bu bir doğa yasası. Öyleyse, ben de ölmeliyim. Ben ölümsüzlük değilim. Ben bir insanım, bütünün bir parçasıyım, saat nasıl günün bir parçasıysa. Saat gelir ve geçer. Ben gelir ve geçerim. Geçiş biçimi önemli değil. Ateşle ya da suyla. Hepsi bir.» Bu doğal varlık, ağaçlar gibi doğan, yaşayan, ölen bu varlık doğal yanını izlediği, doğallığına uyduğu ölçüde insan olacaktır. Yaşarken, yaşayışında kendini kurarken, doğallığına uygun olanı izlemek, doğallığına ters düşenden uzak durmak zorundadır.

Demek ki, bireyin işi, doğal olanla doğal olmayan arasında sürekli bir ayırıcı görevi yüklenmektir. Amaç iyi'ye, erdem'e yönelmektir. İyi ve erdem özdeşleşmişlerdir. Erdem, böylece ideal bir anlam kazanır. O, varılan olmaktan çok, varılması gerekendir. Biz erdeme varamayız, varmaya çalışırız. Erdeme yönelen kişi bilge kişidir. Bilge kişi, akıllı kişidir, akla uygun davranan kişidir. Bilen, öğrenmeye çalışan kişidir. Bilge kişi, erdem'e yönelen kişi, aklın ışığında çalışan, duyguların karanlığından kaçan kişidir. Duygular, daha doğrusu tutkular, bilge kişinin uzak durması gereken şeylerdir; onlar bizim doğallığımızı bozarlar, onlar bizi erdem yolundan saptırır, uzaklaştırırlar. Emile Bréhier, Stoa felsefesinin bilge kişisini şöyle tanımlar: «Bilge, ruhunda tümüyle akla uygun olmayan hiç bir şeyi bulundurmayan adamdır, o kendinde bir akıldır, bir kelâmdır: demek ki, hiç yanlış yapmayacaktır; (..) o ne pişmanlığı, ne kederi, ne korkuyu, ne de buna benzer bir kötülüğü tanıyacak; o, eksiksiz mutluluğa sahip olacak, yalnız o sahip olacak özgürlüğe, gerçek zenginliğe, gerçek egemenliğe, gerçek

güzelliğe; yalnız o tanıyacak tanrıları, gerçek rahip o olacak; o, kendisi ve başkaları için yararlıdır; yalnız o bilecek bir evi, bir siteyi yönetmeyi, dostlara sahip olmayı.»

Bilge kişi, sürekli bir arayışta, sürekli seçimlerle yavaş yavaş kurar kendini. Epiktetos, «Hiç bir büyük kendini bir çırpıda kuramaz» der. Şöyle düşünür: Bir üzüm, bir incir birdenbire olabilir mi? Bilge kişi, yetkinliğe varmaya çalışırken, erdem'in peşine düşerken, dünya işlerini unutmayacak, onlara sırt çevirmeyecektir. Stoa ahlâkında erdem kavramının gittikçe pratik bir anlam kazandığını, gittikçe somutlaştığını görüyoruz. Doğal olanı, akla uygun olanı seçmeyi bilen, öğrenen, böylece erdem'e gittikçe yaklaşan kişi, kendi davranışlarından kesinlikle sorumlu kişidir. Doğa, iyi şeylerle, kötü şeylerle, bir de ne iyi ne kötü şeylerle doludur. Biz bunlar karşısındaki yönelişlerimizle kendimizi adım adım örerken, aynı zamanda yararlılık anlamı taşıyan iyi'ye yönelirken, bir sorumlu kişi olarak belirleniriz. Stoa'cı bir filozof, «Akıl ödevlere yönelir» der. Bu ödev ahlâkı, kişiyi, hayatını tehlikeye attıracak kadar yükümler. «Ödevin olduğunu bildiğin bir şeyi yaptığın zaman, seni görürler diye çekinme, halkın bu şey karşısında yargısı ne kadar kötü olursa olsun. Eylem kötüyse, sakın yapma; iyiyse, seni düşünmeden, gelişigüzel mahkûm edecek olanlardan ne diye korkuyorsun?» (Epiktetos).

Epiktetos, bilge kişiyi örnek kişi olarak belirler. Çünkü, onun deyişiyle, insanlar birbirleri için yaratılmışlardır. Şöyle der: «Dünyayı düzene koymak istiyoruz. Dostum, önce kendini düzene koy, sonra göster insanlara felsefenin oluşturduğu insanı. Onlarla yemek yerken, onlarla gezinirken, onları kendi örneğine göre yetiştir.» Bilge kişi, düşüncelerinden çok davranışlarıyla, görüşlerinden çok yaşayışıyla örnek olacaktır. Çünkü, ahlâkçı olmak değil, ahlâklı olmaktır önemli olan. Stoa ahlâkçılarını belirleyen en büyük özellik, bu ahlâkçıların, anlayışlarını yaşayışlarıyla bağdaştırmaya çok dikkat eden kişiler olmalarıdır. «Kendine filozof deme, güzel sözleri cahiller karşısında söyleme; daha çok, bu özdeyişlerin buyurduğu şeyi yap. Örneğin, bir şölende, yemeğin nasıl yenileceğini anlatma, ama gerektiği gibi ye.» (Epiktetos).

«Kimseyi suçlama; düzelt, elindeyse, günah işleyeni» diyen Marcus Aurelius, bu ödev ahlâkına «toplumsallık» kavramını getirir: «Akıllı varlıklar birbiri için yaratılmıştır; insanlık durumunun

birinci niteliği toplumsallıktır.» Bu toplumsallık, bireyleri tam bir örgülenme içinde bir araya getirir; birbirleri karşısında etkili, yapıcı kılmaya çalışır onları. Ödev kavrayışı, kendini sağlamanın ve başkalarına yönelmenin sınırlarını da aşarak, başkalarından etkilenmeye kadar uzanan bir anlam kazanır. Stoa'cı ödev ahlâkında insan, etkilemeyle olduğu kadar, etkilenmeyle de yükümlüdür. «Herkesin ruhuna gir, ama bırak başkaları da senin ruhuna girsin.»

Emile Bréhier şöyle der: «Stoa ahlâkı eyleme çağırır; okulun kurucuları, ayrıca, bütün öğrencilerini, yurttaşlık görevini yapmakla yükümlüyorlardı; çok sonra, Epiktetos, derslerini halk meslekleri için gerçek bir hazırlık sayıyordu, okulun gölgesinde uzun zaman kalan gençleri ayıplıyordu: normal insan yaşayışı, evli, yurttaş, memur yaşayışıdır. (..) Doğa'yı bilmek, eyleme hazırlanmaktır.»

Stoa ahlâkı bireyi toplum içinde eritmez, onu dış dünyadan bağımsız, kendine kapalı bir değer olarak görmek de istemez. Birey toplumsallığıyla, toplum da bireyleriyle değer kazanır. Bireyler, bir toplumun sağlam yapı taşları, güçlü örnekleri olmalıdırlar. Ahlâklı kişi, kendi sınırları içinde, tutkularından arınmış, aklın yönetimine girmiş, böylece mutluluğa ermiş kişidir. Mutluluk dinginliktedir. Dinginlik, akılla eylemde bulunduğumuz zaman eriştiğimiz bir denkleşmedir. Ama bu kadarı yetmez bireye. Birey daha büyük mutluluğu, insan için eylemde bulunduğu zaman duyacaktır. Stoa'nın bilge kişisi, toplum içinde ayrıcalı bir kişi değildir. O, karşılıksız ışık saçan bir yetkinlik anlamına gelir daha çok. Bilge kişi, yöneticiliğe en uygun kişi olmakla birlikte, başkalarına hakim olan değil, başkalarına kendinden yetkinlikler katmaya çalışan kişidir. Ahlâklı ya da ahlâkçı, başkalarına ilgisiz kalamaz, ama başkalarına yönelir, başkalarında benzerini yaratmak ister. Bilgenin eylemi, yetkin'in yetkin olmayan üzerindeki eylemidir. Birey, başkalarının efendisi değildir, başkalarının yetkin örneği de olsa. Efendilik, bireyin kendisi karşısındaki hakim durumudur ancak. İnsan, bu pagan ahlâkında, yalnızca kendine sert davranmaya hak sahibidir. İnsan ancak kendisinin efendisidir ya da kendisinin kölesidir. Bireyler arasındaki ilişki bir efendi - köle ilişkisi değil, etkileyici - etkilenici bir dost ilişkisidir.

Stoa ahlâkı, bireyi kendisi ve başkaları karşısında yükümlediği için bir ödev ahlâkıdır, doğru davranışı bilgiye yasladığı için

bir bilgelik ahlâkıdır, bireyi yalnızca kendi sorumluluklarıyla bağımladığı için bir özgürlük ahlâkıdır. «Ne yoksulluktan, ne sürgünden, ne zindandan, ne ölümden korkmalı, ama korku denen şeyden korkmalı» der Epiktetos. Stoa ahlâkında bireyin iki yönlü yükümlülüğü bu sözlerde özetlenmiş gibidir.

Felsefe dergisi o üç ayda bir çıkar o sayı 4, temmuz ağustos eylül 1973 o sahibi ve sorumlu yönetmeni: Afşar Timuçin o yönetim yeri: Başmusaip sokak, Tan ap. d 1, İstanbul o çıkaranlar: Tuncer Tuğcu, Afşar Timuçin o sayısı on, yıllık abonesi kırk lira o gönderilen yazılar geri verilmez o yazışma adresi p.k.: 1381, Sirkeci, İstanbul o dizildiği ve basıldığı yer: Hilâl matbaacılık kollektif şirketi, Çemberlitaş, Taşdirekçeşme sokak, Küçükbirol işhanı, no. 14, kat 2, tel. 22 91 78 o Kapak düzeni: Said Maden

Basıldığı tarih: 30.6.1973

ON LİRA